66e ANNEE (7e SÉRIE) N° 40 4 OCTOBRE 1956

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine honoraire de Langres
Codirecteur

L'encyclique « Haurietis aquas in gaudio » sur la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus

(15 mai 1956)

Il nous est impossible de reproduire *in extenso* le texte de cette admirable encyclique. Mais nos lecteurs seront heureux de trouver dans l'*Ami* les doctrines mises en relief par le Souverain Pontife.

Il semble que Pie XII ait voulu montrer quel lien intime rattache la dévotion au Sacré-Cœur à la Révélation elle-même. N'est-ce pas d'ailleurs le caractère spécifique de toute dévotion véritable et authentiquement chrétienne? Certains, en effet, confondant et mêlant « ce qui fait la nature première de ce culte avec diverses pratiques que l'Eglise approuve et favorise, mais n'impose pas », voient en lui « une pratique simplement ajoutée que chacun selon ses goûts peut adopter ». D'autres y trouvent quelque chose de gênant, empêchant l'apôtre de se dévouer au développement d'une activité sociale, à leur sens bien plus nécessaire aujourd'hui. Faut-il parler de ceux qui en font une dévotion exclusivement féminine ? Doit-on également souligner l'erreur de ceux qui « devant l'invitation qu'adresse spécialement ce culte à la pénitence, à l'expiation et à d'autres vertus qu'ils appellent « passives », parce qu'elles ne produisent pas des fruits extérieurs, la considèrent comme impropre à favoriser la vie spirituelle des temps présents, laquelle doit tendre surtout à intensifier l'action extérieure, à promouvoir le triomphe de la foi catholique et la protection vigoureuse des mœurs chrétiennes... ? »

Opinions singulièrement opposées aux enseignements des papes Léon XIII et Pie XI, qui ont toujours vu, dans le culte du Sacré-Cœur, « une forme de dévotion excellente », qui « sera utile à tous » (Léon XIII), « une forme de piété renfermant la somme de toute la religion et aussi la règle de la vie parfaite, conduisant avec plus de facilité les âmes à connaître à fond le Christ et les poussant plus efficacement à l'aimer avec plus d'ardeur et à l'imiter de plus près » (Pie XI). Aussi « pour préparer aux cœurs des fidèles une nourriture salutaire leur permettant plus facilement de saisir à fond la vraie nature de ce culte et d'en percevoir « les fruits abondants », Pie XII veut expliquer « les pages de l'Ancien et du Nouveau Testament, où est révélée et exposée l'infinie charité de Dieu envers le genre humain »; ensuite : des commentaires que nous ont laissés les Pères et les Docteurs de l'Eglise, nous indiquerons les lignes principales en faisant un choix opportun ; enfin Nous aurons soin de mettre en lumière le lien très étroit qui intervient entre cette forme de dévotion due au Cœur du divin Rédempteur et le culte dû à son amour et à l'amour de l'auguste Trinité envers tous les hommes. »

De telles considérations permettront à tous de mieux comprendre l'importance dont le culte du Sacré-Cœur jouit dans la liturgie ainsi que dans la vie intérieure et extérieure ainsi que dans toutes les activités de l'Eglise.

I. — L'Amour de Dieu pour les hommes, motif principal du Culte du Sacré-Cœur : Ancien et Nouveau Testament

1. — Pour bien comprendre la valeur doctrinale des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, il faut se rappeler le motif du culte d'adoration rendu par l'Eglise au Sacré-Cœur.

Ce motif est double. Le premier — qui concerne également les autres membres saints du corps du Christ — repose sur ce principe que son Cœur, étant une partie très noble de sa nature humaine, est uni hypostatiquement à la Personne même du Verbe Divin. Aussi doit-on lui décerner le même culte d'adoration dont l'Eglise honore la personne même du Fils de Dieu incarné... Le second, — et ce motif concerne très particulièrement le Cœur du Divin Rédempteur et lui confère un titre tout à fait propre à recevoir le culte d'adoration — c'est que son Cœur, plus que tous les autres membres de son corps, est le signe naturel (*naturalis index*) et le symbole de son immense charité pour le genre humain.

Sans doute, les Livres saints ne nous livrent pas de mention certaine d'un culte spécial rendu au Cœur physique du Christ en tant que symbole de son ardente charité. Mais cette divine charité est exaltée et inculquée, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, sous des images capables d'émouvoir vivement les âmes.

2. — De l'*Ancien Testament*, Pie XII rappelle l'alliance établie par Dieu et son peuple au mont Sinaï, pacte

non seulement fondé sur les liens du domaine suprême de la part de Dieu et de l'obéissance exigée de la part des hommes, mais encore fortifié (*solidatum*) et vivifié par les motifs plus nobles de l'amour... « *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme et de toute la force. Et ces paroles, que je te prescris aujourd'hui, seront en ton cœur* » (Deut., VI, 5-6).

Dans le cantique chanté par Moïse lors de la libération du peuple de la servitude d'Egypte, certaines expressions et images remplissent l'âme d'émotion : « *Comme l'aigle qui appelle au vol ses petits plane au-dessus d'eux, ainsi le Seigneur étend ses ailes* (sur son peuple) *et il l'élève et le porte sur ses épaules* » (Id., XXXII, 11).

En termes ardents, Osée décrit l'amour dont Dieu, sans interruption, a poursuivi son peuple, malgré ses infidélités :

Quand Israël était enfant, je l'aimais et de l'Egypte j'appelais mon fils... J'apprenais à Ephraïm à marcher ; je les prenais dans mes bras et ils n'ont pas compris que je prenais soin d'eux. Je les tirais avec les liens d'Adam (d'humanité), *avec les liens de l'amour... Je guérirai leurs blessures ; je les aimerai sincèrement, car ma colère s'est détournée d'eux. Je serai comme la rosée pour Israël, qui dilatera ses racines comme le Liban* (Os., XI, 1, 364 ; XIV, 5-6).

Isaïe représente Dieu et le peuple élu exprimant l'un envers l'autre des sentiments opposés : « *Sion a dit : le Seigneur m'a abandonné, le Seigneur m'a oublié. — Une femme peut-elle oublier l'enfant qu'elle a nourri et n'a-t-elle plus pitié du fils de ses entrailles ? Même si une femme pouvait oublier son enfant, moi, je ne t'oublierai pas* (Is., XLIX, 14-15). L'auteur du *Cantique des Cantiques* se sert du symbolisme de l'amour conjugal pour dépeindre sous les couleurs les plus vives les liens du mutuel amour qui unit entre eux Dieu et la Nation privilégiée. (Cf. Cant., II, 2 ; VI, 2 ; VIII, 6).

L'amour de Dieu pour le peuple choisi n'était que le prélude à « cette charité ardente que le Rédempteur promis allait déverser de son Cœur très aimant sur tous les hommes ». L'annonce de ce prodige merveilleux se trouve en quelque manière dans le prophète Jérémie :

« *D'un amour éternel je t'ai aimé et c'est pourquoi je t'ai attiré à moi, plein de compassion... Voici que viennent des jours, dit le Seigneur, où je conclurai avec la maison d'Israël et avec la maison de Juda une alliance nouvelle... Voici l'Alliance que je conclurai avec la Maison d'Israël, après ces jours-là, dit le Seigneur, je mettrai ma loi au fond de leur être et je l'écrirai dans leur cœur. Alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple... ; parce que je vais pardonner leurs crimes et ne plus me souvenir de leurs péchés* » (Jér., XXXI).

3. — Mais c'est dans le *Nouveau Testament* que se manifeste surtout « un pacte fondé non sur un sentiment de servitude ou de crainte, mais sur l'amitié qui doit régner dans les relations d'un père avec ses enfants ». Entendons S. Jean :

De sa plénitude, nous avons tous reçu, et grâce pour grâce ; car si la Loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ » (Jean, I, 16).

Il s'agit donc, comme le souhaite S. Paul aux Ephésiens, de « *comprendre la largeur, la longueur, la hauteur, la profondeur, l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance...* » (III, 18). Car

le mystère de notre divine rédemption est fondamentalement et par nature un mystère d'amour : le mystère de cet amour envers son Père Céleste par lequel le Christ lui offre le sacrifice de la Croix en esprit d'amour et d'obéissance, procurant ainsi la satisfaction surabondante et infinie due en raison des fautes du genre humain : « Le Christ en souffrant par charité et par obéissance a offert à Dieu quelque chose de plus grand que ne l'exigeait la compensation de toutes les offenses du genre humain » (S. Th., III^a, q. 48, a. 2).

C'est en outre le mystère de l'amour miséricordieux de l'Auguste Trinité et du Divin Rédempteur envers tous les hommes. Alors que ceux-ci ne pouvaient suffire en aucune manière à satisfaire pour leurs fautes, le Christ par les insondables richesses de ses mérites, acquises en versant son sang, a pu rétablir et parfaire ce pacte d'amitié entre Dieu et les hommes, violé une première fois au paradis terrestre par la déplorable faute d'Adam, et ensuite par les fautes innombrables du peuple élu.

C'est pourquoi le Divin Rédempteur... ayant par son ardente charité à notre égard, ajusté les devoirs et les dettes du genre humain au niveau des exigences des droits de Dieu, a réalisé indubitablement l'admirable conciliation de la justice et de la miséricorde divine, qui constitue en vérité l'absolue transcendance du mystère de notre salut, dont le docteur angélique parle sagement en ces termes : « Il convenait à la justice et à la miséricorde du Christ qu'il délivrât l'homme par sa passion. » A la justice, car, par sa passion, le Christ a satisfait pour le péché du genre humain ; l'homme a donc été libéré par la justice du Christ. A la miséricorde ; car, par lui-même, l'homme ne pouvait satisfaire pour le péché de toute la nature humaine ; aussi Dieu lui a-t-il donné son Fils en vue de cette œuvre expiatoire... La miséricorde fut même plus abondante que si le péché avait été remis sans satisfaction, car il est dit (Eph., II, 4) : *Dieu qui est riche en miséricorde, à cause du grand amour dont il nous a aimés, alors que nous étions morts par suite de nos fautes, nous a fait revivre avec le Christ* » (S. Thomas, III^a, q. 46, a. 1, ad 3).

II. — Le rôle du Cœur humain dans l'amour du Verbe Incarné pour les hommes

Ces principes commandent toute l'explication du mystère de la Rédemption. Ils amènent le Saint-Père a préciser à la fois l'intégrité de la nature humaine en Jésus-Christ et, par voie de conséquence, la réalité des sentiments affectifs qui l'animent à notre égard. C'est là un des points où la doctrine traditionnelle de l'Eglise est mise en relief:

Le Verbe a réellement uni à sa divine Personne une nature humaine individuelle, intégrale et parfaite... Rien n'a donc manqué à cette nature humaine que le Verbe de Dieu s'est unie : il l'a assumée sans lui faire subir aucune diminution, aucune altération quant à ses éléments constitutifs tant spirituels que corporels. (Cette nature était) douée d'intelligence et de volonté, ainsi que des autres facultés internes et externes de connaissance ; douée également des puissances affectives et sensibles et de toutes leurs naturelles impulsions.

1. — De cette doctrine, consacrée par l'autorité des papes et des conciles œcuméniques (S. Léon, S. Gélase, conc. de Chalcédoine), Pie XII déduit — avec une nuance délicate que les théologiens sauront apprécier — le rôle du cœur physique du Christ dans l'amour du Verbe Incarné pour les hommes.

Puisqu'il n'est pas permis de douter du fait que Jésus-Christ ait assumé un corps réel doué de tous les sentiments qui lui sont propres, parmi lesquels l'amour l'emporte certes sur tous les autres, on ne peut douter non plus que le Christ ait eu un cœur physique et semblable au nôtre, étant donné qu'il n'est pas possible que, sans cet organe excellent du corps humain, la vie des hommes est impossible, même en ce qui concerne ses affections (*cum sine excellentissimo hoc corporis membro, hominum vita, ad affectus etiam quod attinet, haberi non possit*). C'est pourquoi le Cœur de Jésus-Christ, uni hypostatiquement à la Personne divine du Verbe, devait sans aucun doute (*procul dubio*) palpiter d'amour comme de toute autre affection sensible : ces sentiments cependant étaient à ce point conformes et concordants avec la volonté humaine, toute remplie de la charité divine, et avec l'amour infini lui-même que le Fils a en commun avec le Père et le Saint-Esprit, que jamais rien de contraire ou de discordant ne pouvait diviser ces trois amours.

Ici encore, le pape s'inspire de la doctrine de S. Thomas dans la *Somme*, III^a^, q. 15, a. 4 ; q. 18, a. 6). Ne nous étonnons pas que le Christ ait été doué d'un cœur de chair sensible, capable de souffrir et d'être transpercé : Si le Fils unique de Dieu a pris une chair passible et mortelle, c'est principalement pour ce motif (*ea potissimum de causa*) qu'il voulait offrir du haut de la Croix un sacrifice sanglant pour consommer l'œuvre du salut humain : « *Il a dû devenir en tout semblable à ses frères afin de devenir, dans leurs rapports avec Dieu, un grand prêtre miséricordieux et fidèle pour expier les péchés du peuple. Car du fait qu'il a lui-même souffert, il est capable de venir en aide à ceux qui sont éprouvés* » (Hébr., II, 17-18).

2. — Les écrits des Saints Pères corroborent cette doctrine. Si le Verbe de Dieu a pris une nature humaine parfaite et un corps mortel et fragile comme le nôtre, ce fut précisément pour pourvoir à notre salut et nous manifester son amour infini, même sensible. Pie XII cite, chez les Grecs, S. Justin, S. Basile, S. Jean Chrysostome, S. Jean Damascène ; chez les Latins, S. Ambroise, S. Jérôme, S. Augustin. Mais explicitement, les Pères affirment simplement que Jésus a éprouvé des passions et des sentiments et a donc assumé notre nature humaine intégralement ; mais « ils ne rapportent pas ces sentiments à son cœur physique de façon à signifier expressément (*aperte*) que ce cœur soit le symbole de son amour infini. » L'Evangile toutefois fournit ici des données qui nous aident à compléter la pensée des Pères : les évangélistes, en effet,

font souvent ressortir l'amour divin (du Christ) et les affections sensibles qui l'accompagnent : le désir, la joie, la tristesse, la crainte et la colère, telles qu'elles se manifestent sur son visage dans ses paroles, dans ses attitudes. C'est en particulier le visage de l'Adorable Sauveur qui fut vraiment la manifestation (*index*) et comme le miroir très fidèle des sentiments qui, en remuant son âme de diverses manières, atteignaient, comme des ondes refluantes, son Cœur et en excitaient les battements. Ici encore peut s'appliquer ce que remarque le Docteur Angélique, instruit par l'expérience commune de la psychologie humaine et des actes qui en résultent: « Le trouble de la colère envahit jusqu'aux membres extérieurs, surtout ces membres où se reflète plus ouvertement l'influence du cœur, par exemple, les yeux, le visage, la langue » (I^a^-II^ae^, q. 48, a. 4).

Voilà pourquoi, à juste titre, le Cœur du Verbe Incarné est considéré comme la manifestation (*index*) principale et le symbole de ce triple amour que le Divin Rédempteur ne cesse de porter au Père éternel et à tous les hommes. Il est le symbole de cet amour divin qu'il partage avec le Père et l'Esprit Saint, mais qui, en sa Personne seule, en tant qu'il est Verbe fait chair, nous est rendu manifeste à travers un corps humain périssable et fragile... En outre, il est le symbole de cette charité brûlante qui, infuse en son âme, enrichit la volonté humaine du Christ et dont l'activité est éclairée et gouvernée par une double connaissance très parfaite, c'est-à-dire par sa science divine et par sa science infuse. Il est enfin — et ceci d'une manière plus naturelle et plus immédiate — le symbole de son affection sensible, puisque le Corps de Jésus-Christ. formé par le Saint-Esprit dans le sein de la Vierge Marie, jouit d'une faculté très parfaite de sentir et de percevoir, plus encore que tous les autres corps humains.

Cette triple manifestation de l'amour du Verbe Incarné est le motif puissant qui nous incite à retenir ses paroles, ses actes, ses ordres, ses œuvres miraculeuses et surtout celles qui attestent plus clairement sa charité à notre égard : l'institution de la sainte Eucharistie, ses cruelles souffrances et sa mort, le don qu'il nous a fait de sa très sainte Mère, la fondation de l'Eglise, l'envoi de l'Esprit-Saint aux apôtres et à nous-mêmes. Et ce n'est pas seulement pendant sa vie terrestre que le Cœur de Jésus a battu d'amour pour nous ; aujourd'hui encore, après la gloire de la Résurrection, ce Cœur sacré ne cessera jamais de battre et de symboliser « le triple amour qui unit le Fils de Dieu à son Père céleste et à la communauté humaine tout entière, dont il est de plein droit le Chef mystique ».

III. — La part prise par le Sacré-Cœur à l'œuvre salvifique du Rédempteur

L'encyclique déroule ici sous nos yeux les multiples aspects de la participation du Cœur de Jésus à l'œuvre de notre salut.

1. — Ce sont tout d'abord les gestes et les sentiments du Christ au cours de sa vie terrestre, depuis l'Incarnation jusqu'au Calvaire.

Au *fiat* de Marie, répond de la part du Verbe de Dieu la décision de venir en ce monde pour faire la volonté divine :

« *Entrant dans le monde, il dit : Sacrifice et oblation, tu n'as pas voulu, mais tu m'as muni d'un corps. Holocaustes et* (*sacrifices*) *pour* (*les*) *péchés, tu n'as pas approuvés. Alors j'ai dit : Voici, je viens — dans le rouleau du livre c'est écrit de moi — pour faire, ô Dieu, ta volonté... C'est en vertu de cette volonté que nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps de Jésus-Christ, une fois pour toutes.* » (Hébr., x, 5-7, 10).

Puis, c'est la vie intime de l'atelier de Nazareth, où Jésus « s'entretenait de pensées célestes avec sa très douce Mère et avec Joseph son Père putatif ». De même, c'est le triple amour dont son âme brûlait qui poussait Jésus « à entreprendre ses longues courses apostoliques, à accomplir d'innombrables miracles (résurrection de morts, guérisons de toutes sortes), à supporter des travaux épuisants, la sueur, la faim, la soif, à veiller la nuit, en adressant au Père céleste une prière très aimante, à prononcer des discours, à proposer et expliquer des paraboles, celles en particulier qui traitent de la miséricorde, paraboles de la drachme perdue, de la brebis égarée et du fils prodigue...

Une charité plus ardente encore animait le Cœur de Jésus, lorsque, voyant les foules harrassées et affamées, il s'écriait : « *J'ai pitié de cette foule* » (Marc, VIII, 2) ; ou encore quand, regardant Jérusalem, aveuglée par ses péchés et destinée à une ruine totale, il prononçait ces paroles : « *Jérusalem, toi qui tues les Prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, que de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme la poule rassemble ses poussins sous ses ailes, mais vous n'avez pas voulu* » (Matth., XXIII, 37). C'est à la fois d'amour envers son Père et d'indignation que vibra son Cœur devant la profanation du Temple par les vendeurs.

C'est encore un sentiment d'amour et de crainte à la fois qui bouleverse le Cœur de Jésus au jardin de l'agonie : « *Mon Père, si c'est possible, que cette coupe passe loin de moi* » (Matth., XXVI, 39). Ce fut encore avec un sentiment d'indéfectible amour et de tristesse que Jésus adressa au traître

les paroles, dans lesquelles on peut voir un dernier appel de son Cœur miséricordieux : « *Ami, fais ta besogne : c'est avec un baiser que tu livres le Fils de l'Homme ?* » (Matth., XXVI, 50 ; Luc, XXII, 48). Aux femmes qui pleuraient sur l'Innocent prêt à subir le supplice de la croix, ce sont des paroles mélangées de pitié et d'amour ardent que Jésus leur adresse : « *Ne pleurez pas sur moi ; pleurez plutôt sur vous-mêmes et sur vos enfants... Si l'on traite ainsi le bois vert, qu'en sera-t-il du sec ?* » (Luc, XXIII, 28, 31).

C'est surtout à la croix que le Rédempteur sentit son Cœur vibrer de divers sentiments très profonds,

l'amour le plus brûlant, la frayeur, la miséricorde, le désir le plus intense, l'apaisement serein. C'est ce qu'indiquent de façon expressive les paroles suivantes : « *Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font* » (Luc, XXIII, 34) ; — « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* » (Matth., XXVII, 46) ; — « *En vérité, je te le dis : aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis* » (Luc, XXIII, 43) ; — « *J'ai soif* » (Jean, XIX, 28) ; « *Père, je remets mon esprit entre tes mains* » (Luc, XXIII, 46).

2. — Qui pourrait décrire les mouvements de l'amour du Cœur de Jésus quand il se donna à nous dans l'Eucharistie, quand il nous confia sa très sainte Mère, quand il nous fit participer à son pouvoir sacerdotal ? A la dernière Cène,

sachant qu'il allait instituer le Sacrement de son Corps et de son Sang dont l'effusion devait consacrer la Nouvelle Alliance, le Christ avait senti son Cœur remué de sentiments très profonds qu'il exprimait à ses Apôtres par ces mots : « *J'ai ardemment désiré manger cette Pâque avec vous avant de souffrir* » (Luc., XXII, 15). Plus violents encore étaient certainement les mouvements de son Cœur lorsqu' « *il prit du pain, le rompit après avoir rendu grâces et le leur donna en disant : Ceci est mon corps donné pour vous. Faites ceci en souvenir de moi. Et pareillement, après le souper, il prit la coupe en disant : Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, versé pour vous* » (Luc, XXII).

C'est encore un don très précieux de son très saint Cœur, que celui qu'il nous a fait de la Mère de Dieu notre Mère très aimante à tous. Ayant enfanté notre Rédempteur selon la chair et ayant été son associée dans l'œuvre du retour à la grâce des fils d'Eve, elle fut aussi, à juste titre, saluée mère spirituelle de tout le genre humain.

Au sacrifice de l'Eucharistie et au sacerdoce qui le renouvelle dans l'Eglise, Jésus a voulu joindre le sacrifice sanglant de la croix, exemple d'une charité sublime : « *Nul ne peut l'emporter dans l'amour sur celui qui donne sa vie pour ses amis* ».

3. — L'Eglise et les Sacrements sont aussi des dons du Cœur de Jésus. C'est bien

du Cœur blessé du Rédempteur que naquit l'Eglise, car c'est elle qui est la dispensatrice du Sang de la Rédemption ; et de ce Cœur aussi la grâce des sacrements, qui donne aux enfants de l'Eglise, la vie surnaturelle, coula abondamment : « *De son Cœur entr'ouvert, l'Eglise, épouse du Christ, prend naissance...* » (Hymne des Vêpres de la fête du Sacré-Cœur). Sur cette notion de symbole, qui n'était pas inconnue des écrivains ecclésiastiques, même des plus anciens, le Docteur Commun, se faisant en quelque sorte l'écho de leurs pensées, écrivait (III^{a}, q. 66, a. 3, ad 3) : « Du côté du Christ l'eau coule pour la purification, le sang pour la rédemption. Ainsi le sang s'applique au sacrement de l'Eucharistie et l'eau au baptême. Mais ce dernier ne peut purifier qu'en vertu du sang du Christ. »

4. — Dans sa vie glorieuse, le Cœur de Jésus reste le symbole de son triple amour pour l'humanité. « Assis à la droite du Père

(Jésus) continua à montrer à l'Eglise son Epouse l'amour ardent dont palpite son Cœur. A ses mains, à ses pieds et au côté, il porte les marques lumineuses de ses blessures, qui symbolisent la triple victoire remportée sur le démon, sur le péché et sur la mort. Il garde aussi dans son Cœur... ces immenses trésors de mérites, fruits de son triple triomphe et qu'il distribue abondamment au genre humain racheté.

A cette vérité, Pie XII applique le texte de l'épître aux Ephésiens, que la liturgie de l'Ascension a pris comme thème, en lui donnant le sens général communément reçu : « *Etant monté dans les hauteurs, il a emmené les captifs ; il a fait des dons aux hommes... Celui qui était descendu est celui-là même qui est monté au plus haut des cieux, afin de tout remplir* » (Eph., IV, 8, 10)[1].

5. — Le don du Saint-Esprit est un signe manifeste de la générosité du Cœur de Jésus. Don accordé tout d'abord aux apôtres, dix jours après l'Ascension, Jésus réalisant ainsi la promesse qu'il avait faite d'envoyer « un autre intercesseur, qui soit à demeure avec eux pour toujours (cf. Jo., XIV, 16).

« Ayant pris l'apparence de langue de feu (l'Esprit Saint) infusa dans leurs âmes l'abondance de la divine charité, ainsi que la multitude de tous les autres charismes célestes. Cette infusion de la charité divine provient aussi du Cœur de Notre Sauveur « *en qui se trouvent cachés tous les trésors de la sagesse et de la science* » (Col., II, 3).

Mais cette charité, don du Cœur de Jésus, se répand aussi par l'Esprit-Saint sur l'Eglise et sur les fidèles. L'Esprit-Saint

« est l'Esprit du Père et du Fils ; c'est de lui que sort l'Eglise et qu'elle tire son extraordinaire force d'expansion... Cette charité divine est le don le plus précieux du Cœur de Jésus et de son Esprit. Elle remplit les Apôtres et les Martyrs de la force nécessaire pour lutter jusqu'à la mort... afin de prêcher la vérité de l'Evangile et d'en porter témoignage par l'effusion de leur sang. Elle alluma au cœur des Docteurs de l'Eglise le zèle le plus ardent pour l'illustration et la défense de la foi. Elle soutint les vertus des Confesseurs et les poussa à des actions d'éclat pour le salut éternel et le service temporel de tous. Enfin elle amena les Vierges à renoncer spontanément et volontiers aux joies sensibles pour se consacrer entièrement à l'amour de l'époux céleste. »

Et, pour célébrer cette charité sortie du Cœur de Jésus et se répandant dans l'âme des croyants, Pie XII rappelle le chant de victoire de l'Apôtre : « *Qui nous séparera de l'amour du Christ ?...* (Rom., VIII, 35).

6. — Quelques traits terminent cette troisième partie de l'encyclique. On peut les grouper sous l'idée générale que le culte du Sacré-Cœur est en

[1] Telle est la traduction à laquelle s'arrêtent *la Documentation catholique* et la *Nouvelle Revue théologique*. Il semble qu'on doive la préférer à celle de Crampon (Bible Pirot-Clamer). Sans doute, « la « plénitude » du Christ, participée, se réalise en tous et l'Eglise peut se concevoir comme un lieu de concentration, un plérôme »; mais « la plénitude du Christ déborde l'Eglise et les hommes ; comme « l'Esprit » du livre de la Sagesse, il « remplit » l'univers (Eph., IV, 10). L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de S. Paul* (p. 321).

vérité le culte de la Personne même du Verbe incarné. Mais on notera que ce Cœur n'est plus aujourd'hui soumis aux vicissitudes de la vie mortelle. Ce nonobstant

« il déborde d'amour humain et divin, il est rempli des trésors de toutes les grâces que notre Rédempteur a acquis durant sa vie par ses souffrances et par sa mort ; il est la source éternelle de cet amour que son Esprit répand dans tous les membres de son Corps mystique...

Ainsi, en adorant le Cœur de Jésus, nous adorons à la fois, en lui et par lui, à la fois l'amour incréé du Verbe divin et son amour humain ainsi que tous les autres sentiments et vertus que nous lui reconnaissons...

L'un et l'autre amour ont poussé le Christ à s'immoler pour nous et pour l'Eglise entière ; et maintenant encore il entoure cette Eglise du triple amour dont on a parlé ; il se fait « *avocat* » (I Jean, II, 1) pour nous obtenir grâce et miséricorde du Père, « *toujours vivant pour intercéder en notre faveur* » (Hébr., VII, 25).

IV. — Naissance et Progrès du culte du Sacré-Cœur

1. — Tout ce qui précède vient en confirmation de la pensée initiale à laquelle nous nous étions arrêté et sur laquelle Pie XII insiste ici de nouveau expressément : la nature profonde du culte du Sacré-Cœur et les richesses qui en sont le fruit, se retrouvent, comme en leur source principale, dans *la doctrine révélée.* Ce culte, en effet, n'est autre que le culte de l'amour divin et humain du Verbe incarné, le culte de l'amour que le Père lui-même et l'Esprit-Saint portent aux pécheurs. Un tel culte n'a jamais été ignoré dans l'Eglise, encore qu'il n'ait été connu et propagé sous le symbole auguste du Cœur transpercé de Notre Sauveur crucifié, qu'à une époque relativement récente. Pie XII signale la forme première du culte du divin Cœur :

En réalité, jamais ne manquèrent les âmes vouées à Dieu qui, à l'exemple de la Sainte Vierge, des Apôtres et des Pères de l'Eglise, pratiquèrent un culte d'adoration, d'action de grâces et d'amour envers la nature humaine très sainte du Christ et en particulier envers les plaies qui déchirèrent son corps dans sa passion.

2. — Mais dès le Moyen Age, on trouve des précurseurs d'une forme de piété qui, de manière privée et progressive, s'étendait déjà dans les ordres religieux. S. Bonaventure, S. Albert le Grand, Ste Gertrude, Ste Catherine de Sienne, le Bienh. Suso, S. Pierre Canisius, S. François de Sales firent beaucoup pour établir et promouvoir le culte du Sacré-Cœur. Une place de choix doit être réservée à S. Jean Eudes, qui composa le premier office liturgique en l'honneur du Sacré-Cœur ; mais la place la plus importante revient sans contredit à Ste Marguerite-Marie, aidée de son directeur le Bienh. Père de la Colombière. Ici, Pie XII énonce un principe qui remet la dévotion au Sacré-Cœur dans son véritable cadre :

Il suffit de rappeler le souvenir de ce temps où le culte du Sacré-Cœur s'étendait pour comprendre que ses remarquables progrès tenaient au fait qu'il était en parfaite harmonie avec l'essence même de la religion chrétienne, qui est la religion de l'amour. On ne doit donc pas dire que ce culte naquit d'une révélation privée de Dieu, ni qu'il apparut subitement dans l'Eglise ; mais au contraire il faut affirmer qu'il surgit spontanément de la foi vivante et de la piété ardente que des âmes privilégiées montraient envers l'adorable Rédempteur et envers ses plaies glorieuses, témoignages de son immense amour capables d'émouvoir les âmes au plus haut point. Et donc il est évident que les révélations faites à Ste Marguerite-Marie n'apportèrent rien de nouveau à la doctrine catholique. Mais leur importance réside en ceci que le Christ Notre-Seigneur, en montrant son Cœur, a voulu d'une manière très particulière amener les hommes à contempler et honorer le mystère de l'amour très miséricordieux de Dieu envers le genre humain. C'est là le sens de cette manifestation spéciale...

3. — Enumérant les interventions successives du Saint-Siège en faveur du culte du Sacré-Cœur et de l'approbation de la fête du Sacré-Cœur, le Saint-Père conclut par un avertissement aux fidèles : ceux-ci doivent

chercher les fondements du culte du Sacré-Cœur dans l'Ecriture, la Tradition, et la Liturgie, comme à leur source claire et profonde, s'ils veulent en pénétrer la nature intime et, par la méditation, y trouver l'aliment qui nourrira et augmentera leur piété. Et, s'ils pratiquent ce culte assidûment, avec un esprit éclairé et élevé, ils ne pourront manquer de parvenir à cette connaissance savoureuse de la charité du Christ qui résume toute la vie chrétienne...

4. — Mais voici un point, assez négligé peut-être de nos jours, mais qu'il était opportun de préciser, afin de prémunir prêtres et fidèles contre une objection que certains mystiques pourraient ressusciter. Il s'agit de l'opposition faite jadis par les quiétistes molinosiens contre les actes d'amour adressés à l'humanité du Christ, à la Sainte Vierge et aux saints. Le pape cite les deux propositions jadis condamnées par Innocent XI et tirées des œuvres de Molinos [2] :

Les âmes adonnées à cette vie intérieure ne doivent pas exprimer d'acte d'amour envers la Sainte Vierge, les saints ou l'humanité du Christ, car, ces objets étant sensibles, l'amour qu'on leur manifeste est sensible lui aussi.

Aucune créature, ni même la Vierge ni les saints, ne doit trouver place dans notre cœur ; Dieu seul veut l'occuper et le posséder.

Que ces assertions soient inspirées par une erreur, la chose est manifeste.

Ceux qui pensent cela, observe justement Pie XII, croient manifestement que l'image du Cœur de Jésus ne dépasse pas la représentation de son amour sensible et qu'elle ne peut donc servir de fondement nouveau à un culte de latrie qui ne convient qu'à un objet proprement divin. Mais cette façon de comprendre les images saintes... est tout à fait fausse, puisque leur signification beaucoup plus large est restreinte à des limites trop étroites. Ce n'est pas là le sentiment et la doctrine des théologiens catholiques (*contra... sentiunt docentque theologi catholici*), auxquels S. Thomas fait écho : « On ne pratique pas envers les images un culte de religion, en tant qu'on les considère en elles-mêmes comme des choses, mais en tant qu'elles sont des images conduisant au Dieu incarné. Le mouvement qui va à l'image comme telle ne s'arrête pas à celle-ci, mais se poursuit vers l'objet dont elle est l'image. Et donc du fait qu'on pratique envers les images du Christ un culte de religion, on ne spécifie pas une nouvelle forme de latrie ou de vertu de reli-

[2] Ces propositions sont la 35e et 36e censurées dans le décret du St-Office du 28 août et par la Constitution *Cœlestis Pastor* du 19 novembre 1687 (Denz.-Bann., n. 1255, 1256).

gion » (IIª-IIªᵉ, q. 81, a. 3, ad 3). C'est donc à la Personne même du Verbe Incarné, comme à son terme, qu'est dirigé le culte relatif rendu aux images, que ce soient les reliques de la passion que le Sauveur endura pour nous, ou le symbole même qui, par sa force d'expression, surpasse tous les autres, le Cœur transpercé du Christ crucifié.

Par là, en effet, nous montons à la contemplation des trois amours qui coexistent dans la personne du Verbe Incarné, l'amour sensible du Cœur physique de Jésus et son double amour spirituel : humain et divin. Sans doute, le Cœur de Jésus ne saurait être le signe absolument parfait de son amour divin : un tel amour ne saurait être adéquatement traduit par une image créée ; mais, en honorant le Cœur de Jésus, le fidèle adore avec l'Eglise le signe et comme le reflet de la Charité divine [3].

5. — Le Cœur de Jésus est donc le Cœur de la Personne divine, c'est-à-dire du Verbe incarné; par lui est représenté et rendu en quelque sorte visible tout l'amour que le Christ eut pour nous et qu'il nous porte encore. Et c'est à cause de cela que le culte du Sacré-Cœur a le privilège d'être « la mise en pratique la plus intégrale de la religion chrétienne ». Dans sa substance, en effet, il est « à la fois le culte de l'amour dont Dieu nous a aimés par Jésus et la pratique de l'amour que nous avons pour Dieu et pour le prochain. »

Son but est en même temps de porter à la perfection notre amour de Dieu et du prochain, en observant de jour en jour plus généreusement le *nouveau* commandement que le divin Maître laissa à ses Apôtres comme un testament sacré.

V. — Comment arriver à une pratique plus éclairée et mieux fondée du culte du Sacré-Cœur

1. — En premier lieu, le Saint-Père insiste sur l'obligation de chercher dans la pratique du culte du Sacré-Cœur le moyen de servir Dieu d'une manière plus parfaite. D'une part, « en rendant hommage au Sacré-Cœur de notre Rédempteur (les fidèles) satisfont à l'obligation si grave qu'ils ont de servir Dieu et en même temps se consacrent à leur Créateur et Rédempteur, eux-mêmes tout entiers, leur personne, leurs affections et leurs actes » ; d'autre part, « ils ont la certitude qu'à ce service de Dieu ils ne sont pas poussés d'abord par un avantage personnel du corps ou de l'âme, temporel ou éternel, mais par la vue de la bonté de Dieu lui-même, à laquelle ils veulent rendre hommage par l'amour, l'adoration et la reconnaissance qu'ils lui doivent ».

Tel est le sens qu'il faut donner à la dévotion au Sacré-Cœur, si l'on veut lui conserver son caractère authentique de dévotion chrétienne : « Que tous soient donc bien persuadés que, dans l'exercice du culte du Cœur de Jésus, ce ne sont pas les œuvres extérieures de piété qui occupent la première place et que l'on ne doit pas surtout y rechercher les avantages que le Christ Notre-Seigneur dans des promesses faites de façon privée, ne s'est engagé précisément à accorder que pour qu'on accomplisse avec plus de ferveur les devoirs essentiels de la religion catholique qui sont l'amour et l'expiation, et pour que chacun retire de là surtout son profit spirituel. »

On sera reconnaissant à S. S. Pie XII d'avoir ainsi donné une interprétation autorisée au sens des faveurs accordées ou promises par N.-S. à Ste Marguerite-Marie.

2. — Pie XII insiste ensuite sur la grande utilité du culte du Sacré-Cœur pour développer, à l'heure présente, dans l'Eglise, la vie de ferveur et de sainteté. Mais, hélas ! à côté des âmes ferventes, il y a tant de fidèles tièdes, tant de pécheurs qui ont quitté la maison du Père, tant d'infidèles qui ne sont pas encore intégrés parmi les membres du Corps mystique. Et le pape de laisser ici déborder de son cœur de Père l'amertume dont les entreprises des impies l'abreuvent aujourd'hui !

3. — Quel remède à ces maux toujours grandissants ? C'est notre souhait, déclare Pie XII faisant écho à Pie XI et à Léon XIII,

que ceux qui se glorifient du nom de chrétien et travaillent à l'extension du Règne de Dieu dans le monde regardent la dévotion au Sacré-Cœur comme un emblème et une source d'unité, de salut, de paix. Cependant que l'on ne croie pas que cet hommage fasse tort aux autres formes de piété par lesquelles le peuple chrétien, sous la conduite de l'Eglise, honore le divin Rédempteur. Bien au contraire, une piété ardente envers le Cœur de Jésus favorisera et développera certainement les autres pratiques, principalement le culte de la très sainte Croix et l'amour envers l'auguste sacrement de l'autel.

La Croix, l'Eucharistie ne sont-elles pas les plus grandes marques d'amour que le Sacré-Cœur nous ait données ?

Pie XII n'omet pas d'associer la Vierge à son divin Fils : « Que les fidèles aient soin d'associer le culte du Sacré-Cœur au culte envers le Cœur Immaculé de la Mère de Jésus ; car la volonté divine, dans la réalisation du salut, a été d'unir inséparablement la Vierge Marie au Christ, tellement que notre salut a sa source dans la charité et les souffrances de Jésus intimement associées aux douleurs de sa Mère » [4].

[3] Qu'il nous soit permis ici de dissiper une interprétation tendancieuse de la pensée pontificale, comme si l'adoration dont le Sacré-Cœur est l'objet dans l'Eglise catholique devait être assimilée à l'adoration *relative* des images ou des reliques. Le culte de l'amour humain et divin qui anime le Cœur de Jésus, ne prend sa valeur, dit Pie XII, que si « on met en relation le Cœur physique de Jésus-Christ avec la personne même du Verbe » et cette relation « se fonde tout entière sur la vérité première de l'union hypostatique ». Ainsi « le Cœur de Jésus est le Cœur de la Personne divine », et il ne peut en être séparé. C'est donc le même culte absolu qui est rendu au Verbe incarné lui-même et au Verbe incarné dans son cœur humain, symbole de son amour pour nous. Voici, à ce sujet, la proposition 63 du Synode janséniste de Pistoie, condamné par Pie VI : « Le synode reproche aux dévots du cœur de Jésus de ne pas remarquer que la chair très sainte du Christ ou une de ses parties ou même l'humanité tout entière ne peut être adorée du culte de latrie, quand elle est séparée de la divinité (*De la prière*, § 10, et appendice, n. 32), comme si les fidèles adoraient le cœur de Jésus, en le séparant de sa divinité, alors qu'ils l'adorent comme le cœur de Jésus, c'est-à-dire le cœur de la personne du Verbe, avec qui il est inséparablement uni de la même manière que le corps exsangue du Christ durant les trois jours de la sépulture est adorable dans le sépulcre sans aucune séparation, ni retranchement de la divinité. — La proposition est captieuse et injurieuse pour les fidèles adorateurs du cœur de Jésus. » *D.T.C.*, XII, 2217 (trad. de J. Carreyre).

[4] Dans la présentation de l'encyclique pontificale, on a suivi ordinairement le texte de la traduction de la *Nouvelle Revue théologique* de Louvain (juin-juillet 1956). Néanmoins à plusieurs reprises, on s'est également inspiré du texte latin publié dans l'*Osserv. Rom.* du 13-5-56.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

VALEUR DU SACRIFICE DE LA MESSE

Q. — Vous avez lu, comme moi, la thèse du P. Rahner sur l'efficacité de la messe. Voulez-vous me permettre de vous poser la question suivante, à laquelle vous seriez bien aimable de répondre :

— D'après Rahner, l'effet du sacrifice de la messe, *ex opere operato* est uniquement proportionné aux *dispositions subjectives* de ceux qui y participent *activement* : célébrants, concélébrants (effectifs ou non, ou simples assistants), fidèles assistant à la messe ou offrant l'honoraire.

Cette thèse me paraît contraire à *l'enseignement* et à la *pratique* de l'Eglise. Si elle est vraie, à quoi bon faire célébrer des messes à des intentions particulières et surtout pour les défunts ? A quoi bon offrir des honoraires et que penser de la doctrine de l'Eglise touchant ces honoraires et le fruit *particulier* de la messe ? Pourquoi ne pas se contenter d'assister soi-même à la messe ou de déléguer un assistant qu'on sait vraiment pieux ?

R. — Le P. Rahner est un des jésuites les plus éminents d'Autriche ; il a pris récemment la parole au 70e congrès des catholiques allemands à Cologne. Plusieurs fois son nom et ses ouvrages ont été cités dans l'*Ami* avec éloge ; nous avons donc été quelque peu gêné par la communication qu'on vient de lire. Aussi bien, dans une précédente consultation, avons-nous fait une remarque assez restrictive au sujet de la concélébration, telle que le R. P. la conçoit. Mais d'autre part, la question qui nous est posée aujourd'hui l'est par un théologien éminent, dont les ouvrages ont reçu, à maintes reprises, les encouragements et les éloges des plus hautes autorités romaines. Il est impossible de nous dérober...

* *

Pour que nos lecteurs puissent juger en connaissance de cause, nous suivrons l'exposé de la thèse du P. Rahner, tel qu'on le trouve dans l'excellente revue *Recherches de science religieuse* (avril-juin 1956) :

A l'occasion d'un congrès liturgique, de nombreux prêtres se trouvent rassemblés. Supposons qu'avec l'autorisation de l'évêque, un seul d'entre eux célèbre la messe, tandis que les autres se contentent d'y assister et de communier. Peuvent-ils retirer de cette concélébration « cérémonielle » autant de fruit que si chacun célébrait sa messe « privée » ? En auraient-ils nécessairement moins ou plus ? Les mêmes questions pourraient se poser dans l'hypothèse d'une concélébration « sacramentelle ». Les fidèles qui participent activement au sacrifice eucharistique en reçoivent-ils, *ipso facto*, moins que le prêtre qui consacre ? On multiplierait facilement les exemples. Le problème qu'ils soulèvent est celui-ci : quelle est la mesure de la valeur ou de l'efficacité de la messe, et donc aussi de la fréquence de sa célébration ?

Beaucoup de théologiens trouveront peut-être que la réponse est assez simple. Aussi simple qu'une opération arithmétique. Cent messes ne sont-elles pas plus qu'une? Si oui, elles ont nécessairement plus de valeur. N'est-il pas évident, en effet, que chaque messe est un acte sacrificiel du Christ ? A considérer la nature de l'acte cultuel, il y a donc autant de sacrifices visibles du Christ que de consécrations sacerdotales. Est-il concevable que cent sacrifices du Christ n'aient pas plus de valeur, ne portent pas plus de fruit qu'un seul ?

Il est incontestable que, du point de vue de la nature de l'acte cultuel, cent messes sont plus qu'une seule. Est-il évident qu'elles le soient aussi, sous le rapport de leur valeur ou de leur efficacité ? Sinon, il faut essayer de déterminer une norme qui en justifie la multiplication ou la réduction. C'est à ce problème que le P. K. Rahner s'est attaqué dans son petit livre (*Die vielen Messen und das eine Opfer*, Fribourg, 1951; — on pourrait traduire, messes nombreuses, offrande unique).

Après avoir posé la question, K. Rahner rappelle, en une esquisse substantielle, quelques vérités fondamentales utiles ou nécessaires à son dessein (réflexions préliminaires sur la gloire de Dieu, le sacrifice de la croix, la messe, les rapports entre l'un et l'autre, la messe comme sacrifice de l'Eglise). Ceci fait, il discute les principes doctrinaux impliqués dans l'idée qu'on se fait assez couramment au sujet de la norme en question. Il expose enfin une théologie des fruits de la messe. Celle-ci fournit une norme fondamentale dont on suit l'application à plusieurs cas particuliers : la concélébration, les messes privées célébrées simultanément en un même lieu, les messes à honoraire, l'omission de la célébration, l'assistance des fidèles à plusieurs messes en même temps.

« Plus il y a de messes, mieux cela vaut. Plus il en résulte de gloire pour Dieu et de bienfaits pour les hommes. Une célébration individuelle est toujours préférable, en principe, à l'assistance à la messe ou à la concélébration sacramentelle » ; ces formules résument bien une conviction spontanée assez générale. Les principes sur lesquels elle s'appuie peuvent se ramener à trois :

a) La messe est le sacrifice latreutique et propitiatoire du Christ. Latreutique, il augmente nécessairement la gloire de Dieu. Cette raison à elle seule suffirait déjà à multiplier les messes le plus possible.

b) En tant que sacrifice propitiatoire et impétratoire du Christ, *ex opere operato*, chaque messe représente un fruit spécial, limité dans son extension, en vertu d'une volonté positive de Dieu. Donc, plus souvent on célèbre, plus abondants en seront les bienfaits pour les hommes.

c) Enfin le simple fait d'exercer son pouvoir cultuel assure au prêtre un fruit très spécial dont il se priverait sans raison plausible en omettant de célébrer, et sans compensation possible par une simple assistance ou une concélébration. Nouvelle raison de tendre à une célébration aussi fréquente que possible.

Que penser de ces affirmations ? Le P. K. Rahner les conteste et il nous semble que sa critique est irréfutable... En voici les conclusions essentielles :

A) La messe, sacrifice latreutique du Christ, est la représentation sacrificielle du sacrifice de la Croix. Sous ce rapport, *elle ne lui ajoute rien ; elle ne constitue pas une gloire nouvelle de Dieu, distincte de celle que le Christ a donnée à son Père sur la Croix.* En ce sens, une messe est tout autant que mille. La théorie de l'*oblatio actualis*, dans la mesure où elle poserait un nouvel acte du Christ, en raison de la messe, distinct de l'action sacrificielle de la Croix, *est une théorie fausse ou du moins indémontrable.*

Nous avons souligné deux assertions sur lesquelles il peut y avoir, semble-t-il, matière à précisions. Il est certain que le sacrifice du Christ est unique, que la messe n'a de valeur que par la croix ; mais, à moins de tomber dans l'erreur protestante condamnée à Trente, nous devons confesser que la Cène (et la messe) est un véritable

sacrifice, « sacrifice visible, propre à représenter le sacrifice sanglant qui allait s'accomplir une fois pour toutes sur la croix, à en prolonger le souvenir jusqu'à la fin des siècles ». Sacrifice véritable, à la fois latreutique, eucharistique, propitiatoire, expiatoire. Si la messe *re-présente* le sacrifice sanglant de la Croix par l'immolation mystique du Christ sous les espèces du pain et du vin, elle *renouvelle*, à chaque fois qu'elle est célébrée, l'adoration, l'action de grâce, l'expiation offertes jadis par le Rédempteur sur la Croix. Est-ce par une offrande nouvelle faite par le Christ lui-même ? C'est là, pensons-nous qu'une équivoque se cache, sur laquelle une précision doit être apportée. Le concile de Trente affirme que « le même (Christ) qui *S'est offert* autrefois sur la croix, *S'offre* encore à présent par le ministère des prêtres... » Offrande actuelle ? Epliquons-nous :

Tandis que quelques rares auteurs expliquent que le Christ est prêtre principal à la messe, uniquement parce qu'il a institué lui-même le sacrifice eucharistique et donné aux siens le pouvoir et l'ordre de l'offrir après lui, le plus grand nombre des théologiens entendent que le Christ, à l'autel, *offre lui-même et personnellement le sacrifice*. Parmi les partisans de la première interprétation, on doit citer, postérieurement au concile de Trente et marchant sur les traces de Scot, Vasquez, Gaspard, Hurtado, Fagundez et, de nos jours, le P. de la Taille (Eluc. 22). La seconde interprétation, plus stricte et qui a les faveurs du grand nombre, s'appuie sur l'autorité de S. Thomas et du concile de Trente : « Le Christ, écrit Suarez, est principal offrant dans ce sacrifice, non seulement d'une façon accidentelle et éloignée, mais encore parce qu'il offre *actuellement*, quoique par le ministère du prêtre, le sacrifice. Pour expliquer la part prise par le Christ dans l'oblation de la messe, il ne suffit pas d'invoquer le fait de l'institution et la volonté du Christ exprimée à ses apôtres. Il ne suffit même pas d'expliquer que toute la vertu et l'efficacité de la messe sont fondées sur les mérites de Jésus-Christ. La vraie raison, explicative de la part prise personnellement par le Christ, dans l'oblation de la messe, c'est que l'humanité du Sauveur concourt physiquement à l'acte de la consécration, c'est-à-dire de la transsubstantiation, en tant qu'instrument uni à la divinité » (Disp. 77, sect. 1, n. 4-6). (*D.T.C.*, x, 1250-51).

Cette explication semble péremptoire; mais elle permet peut-être de donner au P. Rahner un apaisement. L'activité instrumentale de l'humanité du Christ — que nul ne peut songer à nier — par rapport à la transsubstantiation, explique merveilleusement comment le Christ peut, à chaque messe, renouveler son offrande *sans qu'il soit cependant nécessaire de multiplier les actes d'oblation*. Le Christ renouvelle son oblation, uniquement par le fait qu'il se rend présent, de cette présence qui, par la transsubstantiation du pain et du vin séparément consacrés, constitue l'immolation mystique.

Prévenons une objection. Dans cette oblation, il faut que Jésus-Christ soit prêtre principal. Or la part prise par son humanité dans l'œuvre divine de la transsubstantiation décèle une activité purement instrumentale, la cause principale demeurant Dieu et Dieu seul. Comment encore parler de la part principale prise par le Christ dans l'offrande du sacrifice ? Billot fournit les éléments de la réponse à cette difficulté :

L'action sacrificielle doit nécessairement dépendre du prêtre comme de sa cause principale, *mais formellement*, en tant qu'action sacrificielle, c'est-à-dire en tant qu'elle atteste publiquement nos sentiments de respect intérieur et qu'elle honore Dieu. Mais cela n'est plus vrai si on la considère *matériellement*, en tant qu'elle est une destruction ou réelle ou mystique de la victime. Ainsi s'explique le sacrifice de la croix ; ainsi s'expliquent les sacrifices anciens, dans lesquels la destruction matérielle de la victime était le plus souvent le fait d'individus non revêtus du sacerdoce. Au prêtre seul appartient le rôle de consacrer la victime au culte divin et de lui imposer dans ce but la forme de l'oblation latreutique. De même, à la messe, rien n'empêche que l'action qui opère la transsubstantiation soit matériellement accomplie par Dieu seul, comme agent principal. Mais formellement considérée comme témoignage public de l'adoration des hommes, elle est accomplie par le prêtre, agissant non plus simplement comme cause instrumentale, mais en son nom propre pour adorer, honorer, révérer Dieu » (*De sacramentis*, I, th 54, § 1, obj. 4).

Cette solution permet, en harmonisant entre eux les divers aspects de la même vérité, de montrer comment l'oblation *permanente* du Christ se concilie avec son oblation *actuelle*, incluse dans chaque messe. A chaque messe, en effet, la transsubstantiation est produite effectivement : par Dieu, comme cause principale ; par l'humanité du Christ, comme cause instrumentale immédiatement unie à la divinité ; par le ministre, comme cause instrumentale séparée, mais subordonnée au Christ. Mais à chaque messe aussi, et parallèlement à cette activité instrumentale, le prêtre souverain qu'est Jésus-Christ, renouvelle, en les continuant simplement, les sentiments qui l'ont animé au Calvaire, et le prêtre visible, s'unissant au Christ, dans une communion de sentiments semblables, offre au nom de l'Eglise qu'il représente, avec le corps et le sang réels du Christ, le corps mystique. Les *Salmanticenses* ont bien mis en relief cette dualité d'action du Christ et de son prêtre visible à la messe :

« De même que le Christ concourt instrumentalement par son humanité à chacune des conversions ou transsubstantiations qui se font dans l'Eglise, ainsi il pense à chacun de nos sacrifices, les veut, les offre à Dieu, par conséquent en est, comme prêtre principal, l'offrant immédiat d'une oblation formelle, actuelle et élicite » (Disp. 13, dub. 3, n. 50).

Est-il possible d'affirmer que la multiplication des messes, c'est-à-dire de ces oblations nouvelles et successives que Jésus-Christ, Souverain Prêtre présente à son Père, n'apporte pas à celui-ci de *nouveaux témoignages* d'adoration, d'action de grâces, de satisfaction ? Ces témoignages relèvent de l'essence même du sacrifice eucharistique, *indépendamment de la participation des fidèles et même de la valeur morale du prêtre* qui célèbre. (D. 939). Il semble que le P. Rahner, en posant le principe que la messe *n'ajoute rien* au sacrifice de la Croix, qu' « une messe est tout autant que mille », que « l'oblation actuelle du Christ à la messe est inexistante », ait oublié les considérations que nous avons fait valoir. Et c'est là le point de départ des affirmations qui vont suivre, et sur lesquelles il n'est pas possible de ne pas faire quelques restrictions doctrinales.

* *

B) En tant que sacrifice de l'Eglise, poursuit le théologien d'Innsbrück, la messe augmente réellement

la gloire de Dieu, à une condition cependant : c'est que l'action cultuelle soit l'expression constitutive de l'offrande existentielle du Christ par l'Eglise ; en d'autres termes que le signe sacramentel réalise en ceux qui l'offrent activement, une participation accrue, dans la foi et la charité, au sacrifice de la croix. Ceci concerne l'aspect latreutique de la messe. Passons maintenant à son caractère propitiatoire et impétratoire *ex opere operato*. En tant que sacrifice de l'Eglise, la messe « ajoute » à la propitiation et à l'impétration de la Croix selon l'intensité des dispositions subjectives de ceux qui l'offrent. En tant que sacrifice du Christ, elle n'est que la représentation sacramentelle de la Croix dont la valeur propitiatoire et impétratoire est infinie et à laquelle elle ne peut rien ajouter.

Ici se rencontre l'opinion de la « taxation divine » préalable aux dispositions des bénéficiaires de la messe. Certains théologiens croient devoir limiter la valeur propitiatoire et impétratoire de la messe indépendamment de toute application concrète. Ils postulent à cet effet une volonté positive de Dieu, attachant à chacun des actes sacrificiels du Christ à la messe un fruit spécial limité dans son extension. Cette théorie méconnaît en réalité le caractère essentiellement relatif du sacrifice de la messe. Si elle est la simple application de la propitiation et de l'impétration de la Croix, la limitation effective du fruit spécial s'explique pleinement par la disposition subjective de ceux qui offrent le sacrifice. Quant au fruit très spécial du prêtre, on comprendra mieux plus loin pourquoi il n'existe pas.

En résumé : Sacrifice du Christ, la messe est identique à la Croix ; elle ne crée rien, elle s'appuie totalement sur la Croix qu'elle rend présente, sans rien lui ajouter. Sacrifice de l'Eglise, la messe apporte à Dieu une gloire nouvelle, elle a une valeur impétratoire et satisfactoire distincte de la Croix, selon la mesure de la foi et de la charité ou de la dévotion personnelle de ceux qui participent activement au sacrifice (et non de la dévotion de ceux pour qui le sacrifice est offert). Plus l'engagement personnel y est intense, plus grande est la gloire de Dieu, et plus abondants les fruits de propitiation et d'impétration accordés aux hommes *ex opere operato*.

Il nous vient ici un scrupule, qu'il convient d'examiner avant de passer à d'autres considérations. Il s'agit de *ceux en faveur de qui* la messe serait offerte, *sans qu'ils participent activement* au sacrifice : intentions particulières d'ordre même temporel, conversion des pécheurs, évangélisation des infidèles, soulagement des âmes du purgatoire. Toutes ces intentions figurent dans le missel. Il semble qu'ici-même, en tant que sacrifice de l'Eglise, la messe possède une valeur impétratoire et satisfactoire *ex opere operato*, c'est-à-dire indépendamment des dispositions de ceux qui participent immédiatement à l'offrande du sacrifice. On se demande comment cette efficacité peut être sauvegardée dans la thèse du P. Rahner. Nous craignons que le savant professeur d'Innsbrück ne soit ici influencé par l'opinion — contestable et contestée — du P. de la Taille relativement à l'essence du sacrifice eucharistique. La Cène — et la messe — ne serait que l'offrande rituelle du sacrifice passé du Christ, auquel elle n'ajoute rien, sinon les sentiments unissant les membres du Corps mystique à leur Chef. D'où identité absolue du Calvaire et de l'autel quant au sacrifice du Christ. On sait avec quelle vigueur le cardinal Billot a réagi contre une pareille conception, en affirmant en des formules peut-être excessives que

« le sacrifice de la messe n'est pas le même que le sacrifice de la Croix, mais que ce sont deux sacrifices différents et par le nombre et par l'espèce... Mais si nous rejetons très résolument entre eux une unité spécifique et *a fortiori* numérique, nous affirmons d'autant plus fortement l'unité d'ordre. Cette unité d'ordre consiste en ceci : le sacrifice de la messe suppose essentiellement le sacrifice de la croix ; il offre la même victime que le sacrifice de la croix, mais d'une façon non sanglante et sous le revêtement sacramentel qui exprime l'immolation sanglante de la croix ; en conséquence, tout entier le sacrifice de la messe se réfère à celui de la croix dont il est la représentation et le mémorial perpétuel. » (Voir *Ami*, 1954, p. 441-442).

Quelle que soit la solution à apporter au problème du rapport entre la messe et le Calvaire, nous pensons fermement et avons affirmé une participation personnelle du Christ à l'offrande des messes, renouvelant ainsi à chaque messe célébrée l'offrande faite jadis au Calvaire ou à la Cène. Il suffit de rapprocher notre conception des affirmations répétées dans l'encyclique *Mediator Dei*, pour en justifier la pleine orthodoxie [1]. D'autre part, il importe de rappeler une vérité, peut-être laissée dans l'ombre par le P. Rahner, l'impossibilité, à la messe, de séparer le sacrifice du Christ et le sacrifice de l'Eglise. Cette disjonction, si l'on peut dire, entre les deux sacrifices est peut-être une conséquence lointaine de l'opinion du P. de la Taille; elle n'en est pas pour autant canonisée. Le sacrifice eucharistique est, en effet et avant tout, l'oblation *faite par le Christ, en tant que Chef de son Corps mystique*. Mais précisément parce que « le divin Rédempteur mourant sur la Croix s'est offert, comme Chef de tout le genre humain au Père éternel, ainsi, en cette « offrande pure » (de la messe), non seulement il s'offre comme Chef de l'Eglise au Père céleste, mais *en lui-même il offre aussi ses membres mystiques, puisqu'il les renferme tous, même les plus faibles et les plus infirmes*, dans son Cœur très aimant » (*Mystici Corporis*).

Dans ce sacrifice, Jésus-Christ est le véritable sacrificateur qui s'offre encore lui-même... Mais l'Eglise, qui, au nom et par le pouvoir que lui confère le Christ, offre le pain et le vin pour en faire le corps et le sang, et qui ensuite offre encore ce corps et ce sang après qu'ils sont consacrés, *ne le fait que pour accomplir une troisième oblation, par laquelle elle s'offre elle-même*. Lorsque les donc sont consacrés et qu'on offre actuellement à Dieu le corps présent du Sauveur,

[1] En exposant les fins identiques de la Croix et de l'Autel, Pie XII affirme qu'actuellement encore le Christ manifeste au Père céleste les sentiments mêmes qui l'animaient dans le sacrifice du Calvaire :

Fin latreutique : « De la croix au ciel, l'offrande de son sang s'éleva comme un parfum délectable, et pour que cet hommage ne cesse jamais, les membres *s'unissent à leur Chef divin dans le Sacrifice eucharistique et, avec lui*, unis aux anges et aux archanges, ils adressent en chœur à Dieu de continuels hommages...

Fin eucharistique : « Le second but poursuivi est de rendre à Dieu les grâces qui lui sont dues... Il ne cessa pas de le faire lorsqu'il était suspendu à la croix ; *il ne le cesse pas dans le Saint-Sacrifice de l'autel*, dont le sens est « action de grâces » ou « action eucharistique »...

Fin d'expiation, de propitiation et de réconciliation : « Le Christ *s'offre* tous le jours sur l'autel pour notre rédemption...

But impétratoire : « Du haut de la Croix, le Christ « offrant avec un grand cri et des larmes... ses prières et ses supplications... fut exaucé à cause de sa piété » (Hebr., v, 7)... Semblablement sur les saints autels, il exerce la même médiation efficace... » (*Mediator Dei*, p. 31-32).

c'est une nouvelle raison de lui offrir l'Eglise, qui est son corps en un autre sens et les fidèles qui en sont les membres. Il sort du corps naturel de notre Sauveur une impression d'unité pour assembler et réduire en un seul tout le corps mystique ; et on accomplit le mystère du corps de Jésus-Christ, quand on unit tous ses membres pour s'offrir en lui et avec lui. *Ainsi l'Eglise fait elle-même une partie de son sacrifice, de sorte que ce sacrifice n'aura jamais sa perfection toute entière qu'il ne soit offert par des saints* (Bossuet, *Explication... de la messe*, n. 36).

Ces doctrines étant rappelées, nous pouvons, semble-t-il, dirimer une controverse qui est à la base des divergences qui séparent la conception du P. Rahner des idées couramment reçues dans la théologie. Est-il vrai que la messe, « en tant que sacrifice de l'Eglise, ajoute à la propitiation et à l'impétration de la Croix *selon l'intensité des dispositions subjectives de ceux qui l'offrent* » ? Et encore : « Si (la messe) est la simple application de la propitiation et de l'impétration de la Croix, la limitation du fruit spécial s'explique pleinement par la disposition subjective de ceux qui offrent le sacrifice »? On remarquera que R. ne s'exprime pas nettement de façon à exclure toute autre mesure que les dispositions subjectives des offrants. Point à retenir pour n'être pas injuste.

Les effets de la messe, écrivions-nous nous même dans l'article *Messe* (D.T.C., x, 1300), sont produits *ex opere operato*, s'ils sont causés en raison même de l'institution et de l'efficacité du sacrifice eucharistique, indépendamment des mérites de ceux qui l'offrent visiblement, prêtres et fidèles ; *ex opere operantis*, s'ils sont concédés eu égard à ces mérites.

Cette distinction permet d'éliminer de notre considération le mode d'action *ex opere operantis*, c'est-à-dire provenant des dispositions du célébrant et des fidèles qui concourent à la célébration du sacrifice. Ce mode d'action, en effet, rentre dans la catégorie plus générale de *l'opus operantis* qui s'attache à nos prières, bonnes œuvres, mérites, satisfactions.

Ainsi le problème est restreint au mode d'action *ex opere operato*. Ce mode d'action existe très certainement dans la messe considérée comme l'oblation du Christ. L'*opus operatum* découle ici tout entier de la dignité infinie de Jésus, indépendamment des mérites soit du célébrant soit des fidèles. Faut-il également admettre ce mode d'action dans la messe considérée comme l'oblation de l'Eglise ?

Il est clair que la prière de l'Eglise, en tant que corps mystique du Christ, vaut, *par elle-même*, indépendamment des dispositions de *tel* célébrant, de *tels* participants, mais elle est cependant d'autant plus efficace que les mérites et la dignité des membres actuels de l'Eglise sont plus grands. En soi donc, l'effet de la messe, considérée comme oblation de l'Eglise, est donc *ex opere operantis* et certains auteurs n'admettent pas qu'on puisse le caractériser autrement. Toutefois, pris dans son ensemble, cet effet, indépendant des mérites du célébrant, mais obtenu *en raison de l'union du Corps mystique tout entier à son Chef*, peut, en une certaine façon très exacte, être dit *ex opere operato*.

La thèse du P. Rahner ne saurait viser l'effet *ex opere operato* de la messe considérée comme sacrifice du Christ appliqué aux intentions des fidèles vivants ou morts. Le concile de Trente est trop formel sur ce point pour qu'aucune des idées émises par R. puisse être opposée à sa doctrine. Et nous serons peut-être moins loin de lui, en rappelant comment il faut comprendre l'effet produit *ex opere operato* à la messe. Ici, nous ne pouvons que nous rallier à l'explication donnée par le P. de la Taille (*Eluc.*, 25, § 1).

L'*opus operatum* du sacrifice, écrit-il, n'est pas l'*opus operatum* du sacrement. Le sacrifice, en effet, ne consiste pas à *recevoir* de Dieu, mais à *offrir* à Dieu. Dans le sacrement, nous sommes passifs ; dans le sacrifice, nous sommes actifs. De là naît la diversité dans l'*ex opere operato* des fruits du sacrifice et des fruits du sacrement. Dans le sacrement, ce fruit consiste en une sanctification de notre âme, opérée par Dieu ; dans le sacrifice, ce fruit consiste en un apaisement, une satisfaction qu'on offre à Dieu. Le fruit du sacrifice, réalisé *ex opere operato* tant qu'on voudra, ne pose donc en nous, par soi-même, rien qui ressemble à un don infus, comme la grâce. Le sacrifice intervient simplement à titre de cause morale : il rend à Dieu la louange due, il lui offre une juste compensation pour les fautes commises, et ainsi l'accès de la divine miséricorde nous est de nouveau ouvert, soit pour nous justifier, soit pour nous maintenir dans le bien, soit pour nous conduire à plus de perfection. En un mot, le fruit produit *ex opere operato* par le sacrifice ne peut, en toute hypothèse, comporter que ceci : que Dieu, en considération du sacrifice qui lui est offert et non pas seulement à cause de notre dévotion, soit *disposé* et en quelque sorte *obligé* à nous donner des gages de sa miséricorde et de la façon qui convient à l'état et à la condition de chacun de nous.

Ce qui est vrai de la propitiation l'est aussi de l'impétration :

Le sacrifice tout entier est, en effet, *une sorte de prière en action*. Le sacrifice du Christ fut une prière en action ayant pour but d'obtenir, non pour lui, mais pour nous, qu'il représentait, des bienfaits qui ne nous étaient pas dus. Or la prière sacrificielle du Christ fut efficace près de Dieu. Dieu a publiquement manifesté qu'il l'avait eue pour agréable, en ressuscitant le Christ d'entre les morts. C'est alors, en effet, que fut définitivement sanctionné le pacte en vertu duquel l'hostie offerte par le Christ était agréée pour la fin que cette oblation poursuivait. Mais cette impétration efficace du Christ, nous nous l'approprions en offrant, à l'autel, l'hostie même qu'est le Christ présent sacramentellement. Il en résulte qu'en dehors de notre propre prière, l'impétration de notre souverain prêtre, déjà ratifiée et exaucée par Dieu « eu égard à sa profonde soumission » (Hebr., v, 7) monte ainsi jusqu'au ciel par nos propres mains et que, de là, d'une manière permanente, elle nous obtient tous les biens que le Christ autrefois a demandés pour nous, en sacrifiant à cette intention sa vie. Et l'impétration sacrificielle de la messe est donc dite agir *ex opere operato*, en tant qu'elle renferme et rend pour ainsi dire nôtre la prière du Christ, qui est comme un titre marqué au sceau éternel de la divine gloire. Il n'y a donc aucune différence à établir entre l'efficacité *ex opere operato* de la messe, sacrifice impétratoire et sacrifice propitiatoire ; c'est de la même façon que la messe nous approprie l'impétration et la propitiation du Christ ; et la propitiation n'a pas plus d'efficacité que l'impétration pour réaliser immédiatement son effet en nous.

On comprend par là comment, à la messe le sacrifice du Christ et même, dans une large mesure, le sacrifice de l'Eglise uni à celui de son Chef possèdent, *ex opere operato*, une efficacité réelle devant Dieu quant à l'impétration et à la propitiation en faveur des vivants, efficacité à laquelle, *ex opere operantis*, pourra s'ajouter celle

des dispositions très parfaites, de la charité plus intense et des mérites de ceux qui participent activement à l'offrande du sacrifice. Quant aux *défunts*, une considération nouvelle, issue de la distinction apportée par certains théologiens entre la valeur *propitiatoire* et la valeur proprement *satisfactoire* de la messe, la première se référant à l'apaisement de la colère divine, la seconde relative à la rémission de la peine temporelle encore due au péché déjà pardonné. Ce point de vue a été mis en relief par le P. Cappello : cet auteur rappelle tout d'abord que la peine temporelle peut être immédiatement remise en raison de l'efficacité *proprement satisfactoire* de la messe ; mais, ajoute-t-il,

cette peine temporelle n'est remise que s'il n'existe dans l'âme aucun obstacle à cette condonation. Si l'obstacle existe, il doit être préalablement enlevé par le fruit propitiatoire qui apaise Dieu ; à cause de certains péchés ou de certaines négligences dont les défunts se sont rendus coupables sur terre, la justice divine a pu décider qu'en punition de ces fautes, les suffrages des vivants, les satisfactions personnelles, les indulgences, les satisfactions des messes célébrées n'atteindront et ne soulageront tel ou tel défunt, que si ses exigences sont d'abord satisfaites, ce qui peut se faire, soit par les souffrances endurées par l'âme du défunt, soit par les bonnes œuvres offertes par les vivants, précisément en vue d'apaiser Dieu. Et parmi ces bonnes œuvres, le sacrifice de la messe tient la première place (*De sacramentis*, I, n. 624, 5).

Rien d'étonnant que parfois de nombreuses messes, de nombreuses indulgences soient nécessaires pour obtenir la délivrance d'une âme du purgatoire. L'Eglise encourage cette pratique et, en conséquence, accepte la doctrine qu'elle implique.

Rahner pourrait-il plier sa thèse à ces considérations ? Sans nous arrêter aux opinions limitant par la volonté divine la valeur propitiatoire et impétratoire de la messe, opinions qui, à juste titre, n'agréent pas à notre théologien, passons à la dernière partie de l'exposé de ses idées : nous y trouverons le dernier mot du système...

* *

C) Si la disposition subjective est la mesure de la valeur de la messe ou de son efficacité, n'en fait-on pas la cause méritoire ? L'*opus operantis* semble ne plus laisser aucune place à l'*opus operatum*.

Au vrai, une réflexion plus approfondie fait voir que l'objection se méprend sur la véritable nature de l'*opus operatum*, et sur le mode de son efficacité. Le concile de Trente doit ici nous servir de guide. Il enseigne, à propos du baptême, que le sacrement produit la grâce de la justification selon la mesure voulue par le Saint-Esprit et selon la disposition et la coopération personnelle d'un chacun. Cela vaut de tous les sacrements et de la messe qui, elle aussi, possède une efficacité *ex opere operato*. Les deux mesures signalées par le concile de Trente se réduisent d'ailleurs à une seule. Il est impossible de concevoir que la mesure du Saint-Esprit reste en deçà de la disposition qu'il a lui-même créée. Il faut en conclure que l'*opus operatum* suscite par lui-même une disposition qu'il intensifie et qu'il comble. Sans limite en lui-même, il crée dans le sujet une capacité qu'il remplit. La grâce de Dieu offerte dans l'*opus operatum* est proportionnée à la réception active, nécessairement finie qu'elle a elle-même préparée.

Appliquons ces notions à la messe. Elles permettent d'en comprendre l'efficacité propitiatoire et impétratoire *ex opere operato*. En célébrant le sacrifice eucharistique, les hommes se tournent vers Dieu. Ils lui offrent, dans le mystère de l'Eglise, le sacrifice du Christ sur la Croix, en tant que ce sacrifice est le leur. C'est pourquoi Dieu se tourne vers les hommes avec tout l'amour qu'il a pour eux, à cause du sacrifice du Christ sur la Croix. Mais les hommes reçoivent l'effet de cet amour de Dieu, sa réconciliation, son pardon, son secours, selon la mesure finie de leur disposition intérieure, de leur réceptivité spirituelle (la *fides* et la *devotio* du canon de la messe). Cette disposition est faite non seulement de tout ce qu'ils sont déjà moralement et surnaturellement, mais aussi de leur coopération actuelle dans la foi et dans l'amour, réalisée par le sacrement lui-même *ex opere operato*. On le voit, la réceptivité active en question n'est pas simplement la mesure de ce qu'on pourrait appeler le fruit accidentel provenant de l'activité subjective de ceux qui offrent (*ex opere operantis*) ; elle est aussi la mesure de l'efficacité ou de la valeur du sacrifice lui-même, *ex opere operato*. L'effet du sacrifice *ex opere operato* est proportionné à l'intensité de l'acte subjectif de ceux qui y participent activement.

Il est temps d'arrêter la citation. Quelques remarques, en effet sont utiles pour mettre le lecteur en garde contre un glissement qui commence à s'esquisser vers des conclusions plus discutables.

Première remarque sur l'*opus operatum* selon le concile de Trente. L'expression ne se trouve pas dans le chap. VII de la Session VI, *De la justification*, auquel se réfère notre auteur pour justifier son exposé. Dans ce chapitre VII, il est question du baptême comme cause instrumentale de la justification. Le passage auquel il est fait allusion est ainsi libellé : « L'unique cause formelle (de la justification) est la justice de Dieu..., celle par laquelle il nous rend justes... recevant en nous la justice, *chacun selon sa mesure, selon le partage que l'Esprit-Saint en fait à chacun, comme il lui plaît et selon la disposition propre et la coopération de chacun.* » R. a d'ailleurs raison de faire observer que l'Esprit-Saint lui-même crée dans la justification la disposition et provoque la coopération. Mais des nuances doivent être apportées à cette affirmation générale :

Le concile de Trente, sess. VI, ch. VII, écrit Billot, énumérant les causes de la justification et après avoir mentionné le baptême comme cause instrumentale, déclare : « recevant en nous la justice, chacun selon sa mesure et selon le partage que l'Esprit-Saint en fait à chacun comme il lui plaît *et selon la disposition et la coopération propre à chacun.* » En ce texte, il est certain qu'il est question *de la justification très généralement considérée* qu'elle soit *ex opere operantis* avec le seul désir du sacrement, ou qu'elle soit *ex opere operato* dans la réception du sacrement. Dans la justification *ex opere operantis*, la disposition et la coopération de l'homme doit être considérée comme appelant et exigeant la grâce habituelle ; mais dans la justification *ex opere operato*, elle est considérée seulement comme opérant la coaptation de l'âme au sacrement pour la rendre capable d'en recevoir l'effet. Mais toujours la grâce est reçue proportionnellement selon la disposition et la coopération propre à chacun. De même que la limpidité de l'air ne cause pas la lumière qui l'éclaire, mais est simplement une disposition à la recevoir, de telle sorte que selon le degré plus ou moins grand de limpidité, l'air se trouve plus ou moins éclairé par le soleil, ainsi en est-il présentement : on peut comparer le sacrement au soleil, l'âme à l'air, les dispositions plus ou moins parfaites à la plus ou moins grande limpidité.

Aucune difficulté à ce qu'auparavant le Concile attri-

bue la mesure de la grâce à la volonté libre du Saint-Esprit partageant (ses dons) à chacun comme il lui plaît ; car cela même qu'une disposition est plus parfaite chez l'un que chez l'autre, doit être finalement rapporté à la libre volonté de Dieu, dont la préparation elle-même qui nous dispose à la grâce est un don. Aussi, pour éliminer toute contradiction de la formule conciliaire, il faut dire que dans ces paroles *selon la disposition propre à chacun* est indiquée la raison *prochaine* de la mesure en laquelle est conférée la grâce ; mais dans les paroles précédentes, *selon la mesure du partage que le Saint-Esprit fait à chacun*, est assignée la raison dernière et profonde qui cause chez les uns une disposition meilleure et les rend plus réceptifs de l'efficacité de la grâce.

. . . .

En conséquence de ce qui vient d'être exposé : de ce que les sacrements opèrent *ex opere operato* comme instruments de Dieu dans l'application aux hommes des mérites du Christ, il se trouve en eux-mêmes une puissance habituelle de sanctification, de sorte qu'*en soi* cette puissance n'ait pas de limite et possède à l'égard de tous un rapport égal, et cependant tous n'ont pas, à l'égard des sacrements, le même égal rapport. La raison de cette différence réside dans la différence des dispositions par lesquelles l'âme se soumet et pour ainsi dire s'adapte au sacrement... Ainsi ceux qui s'approchent des sacrements avec une préparation plus intense de foi et de dévotion, reçoivent une grâce plus abondante... (*De Sacramentis*, th. 5 ; coroll. 1).

L'expression *ex opere operato* ne se trouve dans le concile de Trente qu'à la session VII, *Les sacrements, baptême et confirmation*, can. 8, des sacrements en général : « Si quelqu'un dit que, par les mêmes sacrements de la nouvelle loi, la grâce n'est pas conférée par l'œuvre même accomplie (*ex opere operato*)... qu'il soit anathème. » Qu'il soit permis, pour éclairer cette notion de l'*opus operatum* de reproduire ici une page d'un de nos travaux antérieurs :

Le sens conciliaire de cette expression ressort des canons qui précèdent et préparent le canon 8. Le concile avait établi, can. 2, que les sacrements de la Loi nouvelle diffèrent des sacrements de l'ancienne Loi. Il déclare qu'ils sont nécessaires et que la foi seule ne suffit pas à obtenir de Dieu la grâce de la justification (can. 4). Il définit que leur utilité ne consiste pas à exciter la foi en nous (can. 5). Enfin le canon 6 prépare heureusement le sens du canon 8 : les sacrements de la Loi nouvelle contiennent la grâce qu'ils signifient et ils la confèrent *ex opere operato*. En parlant explicitement de ceux qui n'apportent pas d'obstacle à la grâce, le concile exprime sa pensée sur l'efficacité *ex opere operato* ; il ne s'agit pas d'une sorte d'efficacité magique, indépendante de nos dispositions subjectives, comme les hérétiques l'ont reproché si souvent — et si injustement — à l'Eglise. A propos du sacrement de pénitence, le concile de Trente repousse cette interprétation aussi fausse qu'injurieuse : « On calomnie indignement les écrivains catholiques en affirmant qu'ils enseignent que le sacrement de pénitence confère la grâce sans aucun bon mouvement de la part de ceux qui le reçoivent ; jamais l'Eglise de Jésus-Christ n'a enseigné ni professé cette erreur » (Sess. XIV, c. 4). Là où sont requises certaines dispositions subjectives, le sacrement ne saurait agir si ces dispositions sont absentes ; mais cette condition remplie, il agit par lui-même et non par la foi du sujet qui le reçoit.

L'interprétation théologique de la formule va plus loin et compte trois précisions : « La vertu de produire la grâce et par conséquent la grâce elle-même produite par le sacrement, sont *positivement* attribuées à l'*opus operatum*, c'est-à-dire au signe sacramentel constitué par l'union et l'application prescrites de la matière et de la forme. Le ministre du sacrement produit bien ce sacrement, mais non *ex propria virtute*, selon l'expression de S. Thomas. Il n'est que l'*instrument animé*, c'est-à-dire le serviteur de l'auteur et du ministre suprême de tout sacrement. Le sacrement est donc, non pas une œuvre humaine à proprement parler, mais une œuvre de Dieu ; instrument de Dieu dans la sanctification des âmes, il reçoit de Dieu et de l'institution divine sa vertu instrumentale.

La formule *ex opere operato* a un autre sens *négatif :* elle signifie que ni la vertu du rite sacramentel, ni la grâce communiquée par le sacrement ne viennent *ex opere operantis*, c'est-à-dire de quelque mérite que ce soit du ministre ou du sujet du sacrement. L'efficacité et les effets du sacrement... ont leur *unique* source en Dieu, leur seule cause méritoire dans la passion de Jésus-Christ.

Enfin la formule n'exclut nullement les actes libres, moralement bons du ministre ou du sujet. Au contraire, elle affirme, au moins indirectement, la nécessité d'actes libres, surnaturellement bons, souvent pour la validité, plus fréquemment encore pour la réception fructueuse des sacrements. Sans l'intention convenable du ministre ou du sujet, le sacrement ne saurait être validement constitué et l'*opus operatum* n'aurait aucune efficacité. De plus, ainsi que l'affirme le can. 6, le sujet doit écarter tous les obstacles à la collation de la grâce, et c'est là une œuvre qui demande une série d'actes surnaturels, *conditions*, mais *non cause*, de l'efficacité du sacrement. Aussi l'Eglise répète-t-elle avec insistance que les sacrements administrés communiquent la grâce, mais à ceux-là seulement qui les reçoivent dignement, *digne*, ou dûment, *rite*, c'est-à-dire qui ne mettent aucun obstacle à la grâce »[2].

Dans sa complexité, la théologie de l'*opus operatum* dépasse singulièrement l'aspect particulier de la collation de la grâce au sujet des sacrements en poportion de ses dispositions. C'est en s'arrêtant uniquement à ce point de vue que R. nous prépare à l'application qu'il en fera à la messe. Cet aspect partiel de l'*opus operatum*, tel qu'il nous est exposé par l'auteur, est substantiellement exact et nous n'aurions à formuler qu'une nuance de restriction en ce qui concerne la « réception *active* » qui conditionnerait dans le sujet la communication de la grâce *ex opere operato*. L'*ex opere operato*, en effet, n'implique pas toujours une réception *active* de la grâce. Le baptême conféré au nouveau-né, inconscient de la grâce reçue, en est un exemple ; et cet exemple se vérifie également chez l'adulte, qui, dit saint Thomas,

peut recevoir la grâce en dormant. Bien qu'en ce cas il n'y ait en lui aucun mouvement *actuel* de la volonté, il existe cependant une disposition *habituelle* provenant d'un mouvement antérieur du libre arbitre... S'il n'existe en lui aucun mouvement du libre arbitre, aucun adulte ne peut être justifié sans sacrement. Mais par le sacrement, il peut être justifié, si toutefois un mouvement du libre arbitre a précédé, qui supprime la fiction (*In IV Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 3, qu. 2, ad 3). On peut appliquer très probablement la même considération au cas de l'extrême-onction administrée à un mourant destitué de connaissance.

* *

Substantiellement d'accord avec le P. R. en ce qui concerne la communication aux adultes de la

[2] *Les décrets du concile de Trente*, Paris, 1938, p. 205-207, citant *Opus operatum* du *D.T.C.*, XI, 1086.

grâce conférée *ex opere operato* par les sacrements, pouvons-nous l'être encore quant à sa conception de l'*ex opere operato* de la messe ? Il semble que le parallélisme établi entre sacrement et messe repose sur une confusion.

L'efficacité impétratoire et satisfactoire de la messe n'est pas, avons-nous dit, avec le P. de la Taille, du même ordre que l'*opus operatum* des sacrements. Dans les sacrements, nous *recevons*, avec le sacrement lui-même, la grâce qu'il contient et confère ; à la messe, nous *présentons* à Dieu les prières et les satisfactions du Christ auxquelles sont jointes celles des membres du Corps mystique : « L'effet produit *ex opere operato* par la messe, effet infaillible, immédiat et certain, c'est donc de présenter à Dieu le sacrifice même du Christ et, par ce sacrifice, l'impétration de notre Sauveur, laquelle par rapport à nos fautes, s'offre à Dieu comme une propitiation et une satisfaction... L'application effective de ces satisfactions (et il faut en dire autant de l'impétration) n'est plus *ex opere operato ;* elle dépend du bon plaisir de Dieu et de l'acceptation que Dieu veut bien en faire non seulement dans son infinie miséricorde, mais encore dans son infinie justice » (*D. T.C.*, art. *Messe*, x, 1302, 1304). On voit ainsi que les effets attendus de l'impétration et de la propitiation offerte à la messe se situent souvent sur un plan différent de celui des exigences spirituelles de ceux qui participent activement à l'offrande du sacrifice et parfois même en sont totalement indépendants. L'impétration, en effet, peut avoir pour objet des biens échappant aux exigences spirituelles du célébrant ou des assistants, dont « la foi » et « la dévotion » sont connues du Seigneur : grâces d'ordre temporel, conversion des pécheurs, grâce d'une bonne mort, prière pour les voyageurs ou les malades. En tant que propitiatoire, la messe tend à effacer les péchés, à détourner les maux communs et privés (*missa ad tollendum schisma, contra paganos, tempore belli, pro pace, pro vitanda mortalitate vel tempore pestilentiæ, pro quacumque necessitate*). En tant que satisfactoire, elle efface la peine due au péché. Enfin la messe est offerte en suffrages pour les défunts et pour libérer les âmes du purgatoire (Conc. de Trente, sess. XXII, can. 3 ; sess. XXVI décret touchant le purgatoire). Il faut néanmoins reconnaître que toutes ces intentions sont loin d'être uniformément acceptées et exaucées par Dieu, et sans égard aux dispositions subjectives des intéressés. En ce qui concerne les grâces d'ordre temporel, il faut toujours sous-entendre deux conditions, savoir : leur utilité, leur accord avec les lois de la Providence. En ce qui concerne les autres bienfaits d'ordre spirituel, la réponse ne saurait être uniforme ; une conversion demandée pour tel pécheur peut être rendue impossible par son obstination ; les justes obtiendront avec plus de facilité les grâces d'ordre spirituel demandées pour eux; mais encore faut-il que ces grâces soient précisément celles qui importent le plus à leur salut. Dans la propitiation, Dieu, apaisé par l'offrande du saint sacrifice confère au pécheur des secours par lesquels il est amené à la pénitence, mais encore faut-il que ces secours provoquent dans l'âme du pécheur de pieux mouvements le disposant à obtenir sa justification. Quant à la rémission de la peine due au péché, il est évident que cette peine ne peut être remise par la messe que chez les âmes en état de grâce et cette rémission peut n'être que partielle, proportionnée aux dispositions du sujet et dans la mesure qui plaît à la libéralité divine. Ces affirmations font, nous semble-t-il, une part de vérité très large à la thèse du P. Rahner, sans cependant prétendre d'une façon aussi stricte que lui, que « la réceptivité active (du sujet) est la mesure de l'efficacité ou de la valeur du sacrifice lui-même, *ex opere operato* ». N'y aurait-il pas ici confusion entre valeur du sacrifice et mesure dans l'application du sacrifice aux hommes ? La valeur est infinie et c'est cette valeur que la messe offre à Dieu *ex opere operato*. L'application dépend de la volonté divine, qui, certes n'agit pas arbitrairement, mais ordonne les causes secondes conformément à leur nature : c'est la raison pour laquelle il y a ici, dans l'application des fruits de la messe aux hommes une parité certaine, mais non totale avec les effets des sacrements.

* *

Pour mettre notre pensée en meilleur relief, le mieux sera de citer intégralement le dernier paragraphe de l'exposé de la thèse de R. et d'ajouter ensuite quelques distinctions et précisions opportunes :

> Une conséquence importante découle de cette théologie des fruits de la messe. En principe, la mesure de ces fruits est indépendante du mode particulier de la participation au sacrifice. Sous ce rapport, célébration sacerdotale, assistance du fidèle, concélébration, offrande des honoraires, tous ces modes sont, de soi, indifférents. Chacun ne reçoit que ce que sa disposition personnelle lui permet de recevoir. A disposition égale, fruit égal. Un laïc assistant à la messe avec la même dévotion que le prêtre qui célèbre, en retire autant de fruit que lui. Un prêtre ayant, par hypothèse, une dévotion égale à célébrer personnellement ou à assister simplement à la messe d'un autre, ne ferait tort ni à Dieu, ni aux hommes, ni à lui-même, si, pour une cause juste et raisonnable, il omettait de dire lui-même sa messe. Normalement sans doute, un prêtre aura le plus souvent une dévotion plus grande à célébrer la messe qu'à assister à celle d'un autre. Aussi en retirera-t-il plus de fruit. Mais cet avantage n'arrive pas au célébrant du simple fait qu'il exerce un pouvoir sacerdotal en consacrant. Admettre un fruit très spécial supplémentaire attaché précisément à l'action cultuelle, ce serait d'ailleurs transposer indûment la différence essentielle qui existe sur le plan du signe sacramentel entre le prêtre et le laïc, au plan de la participation à la réalité signifiée, à la *res sacramenti*. Sous ce rapport, la condition du laïc et du prêtre est exactement la même. Il faut donc célébrer la messe aussi souvent, et pas plus souvent que cette célébration contribue à la gloire de Dieu et au bien des hommes. Or on a vu que la messe ne procure un accroissement de la gloire de Dieu et du bien des hommes que selon la mesure de la dévotion avec laquelle ceux-ci réussissent à entrer, grâce au signe sacramentel, dans le sacrifice du Christ sur la Croix. La norme unique et fondamentale qui doit régler la fréquence de la célébration peut donc se formuler comme suit : Compte tenu des possibilités physiques et morales, il faut célébrer la messe aussi souvent qu'il est possible d'y réaliser un accroissement de dévotion...
>
> . . . .

La valeur du sacrifice ne dépend pas du mode de la participation cultuelle... La valeur du sacrifice dépend de la dévotion, de l'apport personnel, non de l'exercice ou de l'absence d'exercice d'un pouvoir sacerdotal. A supposer que le prêtre, assistant à la messe, *more laicorum,* réalise le même engagement personnel de foi et de charité que s'il concélébrait ou offrait individuellement, il y aurait, dans les trois cas, identité de valeur latreutique, satisfactoire et impétratoire.

Certaines de ces affirmations ont pu étonner le lecteur. En attendant de nous expliquer sur elles, il sera utile de rappeler certaines doctrines reçues dans l'Eglise et confirmées par le Magistère.

La première concerne l'*intention* par laquelle le prêtre « *applique* les fruits de la messe à n'importe quels vivants ou morts expiant dans le feu du purgatoire, sauf dans le cas prévu par le can. 2262, § 2, 2° » (Code, can. 809). Il y a donc, dans le sacrifice eucharistique, une valeur *générale* indépendante de la volonté du célébrant, en dehors de laquelle la messe peut être appliquée, c'est-à-dire, infailliblement présentée à Dieu (c'est là, on le sait, l'*ex opere operato* propre à la messe) pour obtenir telle grâce déterminée, soit en faveur des vivants, soit en faveur des défunts. Ordinairement l'honoraire offert par le fidèle au prêtre et accepté par celui-ci constitue une obligation de justice d'appliquer la messe à l'intention demandée (can. 824, § 1). L'obligation de justice est tellement stricte pour *telle* intention déterminée et à laquelle le prêtre doit se conformer qu'il est interdit à celui-ci « d'accepter un honoraire pour une messe qui doit être dite et appliquée en vertu d'un autre titre ; — d'accepter un honoraire double pour l'application de la même messe ; — d'accepter un honoraire pour la seule célébration, un autre pour l'application de la même messe, à moins qu'il ne soit certain qu'un honoraire a été donné pour la seule célébration sans application » (can. 825, 2° 3°, 4°). Bien plus, « si le donateur a déterminé de façon expresse quelques circonstances à observer dans la célébration de la messe, le prêtre qui a accepté l'honoraire doit se conformer à cette volonté » (can. 833). On voit par ce luxe de prescriptions que l'intention du célébrant présentant à Dieu le sacrifice de la messe en vue d'obtenir un bien spirituel ou temporel, constitue un élément distinct des dispositions subjectives du prêtre ou des fidèles et dont il faut tenir compte dans l'application des fruits de la messe. Elle est tout d'abord une preuve péremptoire de l'existence d'un fruit *spécial* du sacrifice, distinct du fruit général dont le Corps mystique tout entier est bénéficiaire.

De plus les théologiens considèrent qu'un fruit *très spécial* appartient au prêtre du seul fait qu'il célèbre : « En vertu de son ordination, il a qualité et mission pour offrir le sacrifice au nom de Jésus-Christ et de l'Eglise. Non seulement il est véritable sanctificateur ; mais, d'après la volonté de Jésus-Christ et de l'Eglise, il immole aussi d'une manière expresse pour lui-même. Pour ces deux motifs, la messe doit lui profiter abondamment comme sacrifice expiatoire et impétratoire » (Gihr, *Les sacrements,* t. I, p. 192). L'offrande de l'hostie, les prières de la communion sont significatives à cet égard. Mais nous avons de plus, sur ce point, un témoignage explicite du magistère dans la condamnation, par Alexandre VII, de la proposition suivante : « Un prêtre peut licitement accepter deux honoraires pour la même messe, en appliquant à qui la demande la part *de fruit très spécial qui appartient au célébrant...* » (Denz.-Bann., n° 1108).

Ainsi se trouve justifiée la distinction classique des trois fruits de la messe, *generalis, specialis, specialissimus.*

De cette distinction des fruits de la messe découle une troisième remarque — empruntée à Billot — qui montre comment le parallélisme qu'on veut établir entre sacrement et messe ne saurait être total. Tout en repoussant, avec R. et les meilleurs théologiens, de la messe l'idée d'une « taxation divine », l'éminent professeur de la Grégorienne s'exprimait ainsi :

> Que le fruit de la messe ne soit pas, en vertu d'une taxation arbitraire de Dieu, réduit à telle valeur déterminée, c'est là un sentiment suggéré par la manière ordonnée dont Dieu gouverne les créatures. A coup sûr Dieu ordonne les causes secondes conformément à leur nature. Si donc la messe, par elle-même et dans la ligne propre de sa fin, possède une efficacité illimitée, il n'existe aucune raison de restreindre sa valeur en fonction d'une taxation que ne comporte pas sa nature. — De plus, si l'effet des sacrements n'est mesuré que selon les dispositions de ceux qui les reçoivent, le fruit de la messe ne sera limité que si l'on tient compte, d'une part, de la disposition et de la dévotion de ceux pour qui est offert le sacrifice, d'autre part de la manière plus ou moins parfaite dont l'application de ce fruit est faite à chacun des bénéficiaires... C'est que la messe en partie ressemble aux sacrements et en partie en diffère. Elle leur ressemble, parce qu'appartenant à un ordre qui ne leur est pas inférieur, il est nécessaire que comme dans les sacrements, la limitation de son fruit provienne de la seule proportion aux dispositions du sujet. Mais elle en diffère, en ce sens que le mode d'application des sacrements est uniforme de sorte que la proportion aux dispositions du sujet ne peut venir que de ces dispositions mêmes. Mais l'application des fruits du sacrifice comporte des modes différents, qui font que la proportion varie non seulement selon les dispositions des bénéficiaires, mais encore selon la manière plus ou moins précise dont la messe leur est appliquée. (*De sacramentis,* t. I, 654).

Il ne faut pas oublier, en effet, que l'*ex opere operato* de la messe consiste à présenter à Dieu le sacrifice pour qu'il en applique lui-même les fruits aux membres de l'Eglise. Plus la présentation se fera précise et déterminée et plus la bonté, la miséricorde et la justice de Dieu seront sollicitées d'une façon plus pressante en faveur de tel ou tel bénéficiaire. Dans l'application du fruit très général, aucune détermination précise n'est faite et cependant, selon le concile de Trente, les messes « sont célébrées par le ministre public de l'Eglise, non seulement pour lui, mais encore pour tous les fidèles qui appartiennent au corps (mystique) de Jésus-Christ » (Denz.-Bann., n. 944). De toute évidence, plus les fidèles sont en meilleures dispositions et plus ils participeront à cette application très générale de la messe. Toutefois, la présentation à Dieu de cette intention très générale, présentation d'ailleurs réalisée par le seul fait de la célébration du sacrifice, demeure en soit très indéterminée. Par contre, la présentation d'une intention précise, celle que le prêtre a reçu mis-

sion de faire valoir devant Dieu, est autrement déterminée. Dira-t-on que, dans ce dernier cas, l'application des fruits de la messe ne comporte pas un élément indépendant des dispositions subjectives, élément bien capable d'obtenir de Dieu une application plus parfaite en faveur de ceux pour qui elle est ainsi spécialement sollicitée ? « Nous pensons, dit avec raison Billot, que la mesure des fruits dépend *complexivement de deux éléments :* dans une parité parfaite de dispositions de la part des bénéficiaires de ces fruits, le fruit sera plus abondamment reçu en ceux en faveur de qui la messe est plus parfaitement appliquée ; dans une parité parfaite d'application, le fruit perçu sera d'autant meilleur que les dispositions seront plus parfaites » (*De Sacramentis*, I, p. 652).

Enfin, pour juger des dispositions des sujets auxquels seront appliqués les fruits du sacrifice, une dernière considération a son importance. C'est encore à Billot que nous l'empruntons. Ces dispositions, pour les vivants, doivent être considérées dans l'ensemble des conditions qui les rendent capables de participer aux fruits de la messe : *considerantur in eis variæ conditiones pro variis fructibus quorum sunt capaces.* Nous l'avons déjà fait observer à l'occasion d'une consultation similaire (*Ami*, 1953, p. 442) : le simple fidèle doit apporter les dispositions en rapport avec sa condition de simple fidèle ; le prêtre apportera les dispositions qui conviennent au prêtre. Or le prêtre n'est pas fait principalement et primordialement pour prendre part au sacrifice de la messe en s'y unissant pour la communion seule ou simplement par une assistance pieuse. *Sacerdotem..., oportet offerre,* dit le pontifical. Notre-Seigneur n'a-t-il pas donné aux apôtres et à leurs successeurs l'ordre d'offrir le pain et le vin par ces paroles : « Faites ceci en mémoire de moi », comme l'Eglise catholique l'a toujours compris et enseigné ? (Conc. de Trente, sess. XXII, c. I, can. 2). Le sacerdoce n'a-t'il pas été institué pour que les apôtres et leurs successeurs aient le pouvoir de consacrer, d'offrir, de dispenser le corps et le sang de Jésus-Christ ? (Id., sess. XXIII, c. I).

L'encyclique *Mediator Dei* rappelle à plusieurs reprises cette vérité :

Le Saint Sacrifice de l'autel n'est pas une pure et simple commémoraison des souffrances et de la mort de Jésus-Christ, mais un vrai sacrifice, au sens propre, dans lequel, par une immolation non sanglante, le Souverain Prêtre fait ce qu'il a fait sur la Croix, en s'offrant lui-même au Père éternel comme une hostie très agréable. C'est le même prêtre, Jésus-Christ, mais dont la personne sacrée est représentée par son ministre. Celui-ci, en effet, *par la consécration sacerdotale qu'il a reçue, est assimilé au souverain Prêtre et jouit du pouvoir d'agir avec la puissance et au nom de Jésus-Christ lui-même* (Ed. de la Bonne Presse, p. 30-31).

Mais le prêtre « jouit d'un véritable pouvoir sacerdotal » et n'agit pas « seulement comme un fonctionnaire délégué par la communauté ». Une fois de plus, devant la prétention de ceux qui « estiment que le sacrifice eucharistique est au sens propre une « concélébration », et que les prêtres devraient « concélébrer » avec le peuple présent plutôt que d'offrir le sacrifice en particulier en l'absence du peuple, Pie XII proteste contre ces « erreurs captieuses » :

Nous estimons devoir rappeler que le prêtre remplace le peuple *uniquement parce qu'il représente la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ en tant que Chef de tous ses membres s'offrant lui-même pour eux* ; quand il s'approche de l'autel, c'est donc *en tant que ministre du Christ*, inférieur au Christ, *mais* supérieur au peuple. (*Id.*, p. 36).

* *

Ces principes rappelés, il est facile de conclure que la thèse du P. Rahner, telle qu'on nous la présente dans les *Recherches* n'a pas suffisamment tenu compte de tous les éléments du problème.

Pour cet auteur, seule l'intensité de l'acte subjectif, c'est-à-dire des dispositions personnelles de ceux qui participent activement au sacrifice, est la mesure de l'efficacité ou de la valeur du sacrifice lui-même. On oublie que l'efficacité *ex opere operato* de la messe consiste avant tout et exclusivement dans la présentation du sacrifice du Christ et de son corps mystique à Dieu lui-même pour en obtenir des bienfaits d'ordre spirituel et temporel. La participation des sujets aux fruits de la messe est en fonction sans doute de leurs dispositions, mais aussi de la bonté divine répondant à l'intention déterminée par le célébrant ; il n'est donc pas exact d'affirmer *simpliciter* « que la mesure des fruits de la messe est indépendante du mode particulier de la participation au sacrifice ». La propitiation de la messe *pro defunctis* peut être totalement indépendante de la participation des âmes du purgatoire à l'offrande actuelle du sacrifice en leur faveur. Il est moins exact encore d'assimiler, même sous le rapport des dispositions subjectives, la célébration sacerdotale et la simple assistance du fidèle, en niant par là le fruit très spécial attaché précisément à l'action cultuelle. L'offrande des honoraires est aussi une manière très spéciale de participer au sacrifice de la messe, qui ne saurait être assimilé à une simple assistance (D.-B. 1530). Sans doute, on répondra que l'assimilation n'a de valeur que sur le plan des dispositions surnaturelles des participants au sacrifice ; mais c'est là pousser trop étroitement le parallélisme du sacrement et du sacrifice. Tout en affirmant avec le P. Rahner la valeur des dispositions surnaturelles — et cette partie de sa thèse sera, espérons-le, d'un heureux effet pour exciter prêtres et fidèles à une dévotion plus parfaite — il faut avouer que sa position laisse au lecteur averti un sentiment de malaise profond. Dans un second travail qu'il a publié « Remarques dogmatiques sur la question de la concélébration » (*Dogmatische Bemerkungen über die Frage der Konzelebration*, dans *Münchener Theol. Zeitschrift*, 1955, II, 81-160), il assimile, au point de vue de la « res sacramenti » (la grâce, fruit du sacrifice), la concélébration sacramentelle proprement dite (où les prêtres concélébrants prononcent les paroles de la consécration) et la concélébration purement cérémonielle (où les prêtres assistent *more laicorum* sans prononcer les paroles consécratoires) [3]. Sans doute, sur le plan du « sacramentum », on admet une différence « essentielle ». Et, partant, est très certainement maintenue la foi en la présence réelle,

[3] Sur ces différentes concélébrations, voir notre article du 27 septembre 1956.

res et sacramentum. Mais la conclusion est franchement inadmissible : « *La valeur du sacrifice* — (l'affirmation est à tout le moins trop absolue) — dépend de la dévotion, de l'apport personnel, non de l'exercice ou de l'absence d'exercice d'un pouvoir sacerdotal. A supposer que le prêtre, assistant à la messe, *more laïcorum*, réalise le même engagement personnel de foi et de charité que s'il concélébrait ou offrait individuellement, il y aurait, dans les trois cas, *identité de valeur latreutique, satisfactoire et impétratoire* ». — Nous passons là, semble-t-il trop facilement, du plan subjectif au plan objectif, de l'*opus operantis* à l'*opus operatum.*

A. MICHEL.

* *

*Au moment de mettre sous presse, nous parvient l'*Osservatore Romano *des 24-25 septembre* 1956, *avec le discours du Saint-Père au Congrès de Liturgie pastorale* (22-IX-56).

*Voici l'essentiel du passage concernant l'*Actio Christi.

Quelle est cette action principale du sacrifice eucharistique ? Nous en avons parlé explicitement dans l'Allocution du 2 novembre 1954 [1]. Nous y citions d'abord l'enseignement du Concile de Trente : « *In divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit... Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa* » (Sess. XXII, c. 2). Et Nous poursuivions en ces termes : « *Itaque sacerdos celebrans, personam Christi gerens, sacrificat, isque solus, non populus, non clerici, ne sacerdotes quidem, pie religioseque qui sacris operanti inserviunt ; quamvis hi omnes in sacrificio activas quasdam partes habere possint et habeant* » (*Acta*, p. 668). Nous soulignions ensuite que, faute de distinguer entre la question de la participation du célébrant aux fruits du sacrifice de la Messe et celle de la nature de l'action qu'il pose, on était arrivé à la conclusion : « *Idem esse unius Missæ celebrationem, cui centum sacerdotes religioso cum obsequio adstent atque centum Missas a centum sacerdotibus celebratas* ». De cette affirmation, Nous disions : « *Tanquam opinionis error rejici debet* ». Et Nous ajoutions en guise d'explication : « *Quoad sacrificii Eucharistici oblationem tot sunt actiones Christi Summi Sacerdotis, quot sunt sacerdotes celebrantes, minime vero quot sunt sacerdotes Missam episcopi aut sacri presbyteri celebrantis pie audientes ; hi enim, cum sacro intersunt, nequaquam Christi sacrificantis personam sustinent et agunt, sed comparandi sunt christifidelibus laicis, qui sacrificio adsunt* » (*Acta*, p. 669). Au sujet des congrès liturgiques, Nous avons dit en cette même occasion : « *Hi cœtus interdum propriam sequuntur regulam, ita scilicet, ut unus tantum sacrum peragat, alii vero* (*sive omnes sive plurimi*) *huic uni sacro intersint in eoque sacram synaxim e manu celebrantis sumant. Quod si hoc ex justa et rationabili causa fiat, ...obnitendum non est, dummodo huic modo agendi ne subsit error jam supra a Nobis memoratus* » ; c'est-à-dire l'erreur sur l'équivalence entre la célébration de cent Messes par cent prêtres et celle d'une Messe à laquelle cent prêtres assistent pieusement.

D'après ceci l'élément central du sacrifice eucharistique est celui où le Christ intervient comme « *se ipsum offerens* », pour reprendre les termes mêmes du Concile de Trente (Sess. XXII, c. 2). Cela se passe à la consécration où, dans le même acte de la transsubstantiation opérée par le Seigneur (cfr. Sess., XIII, c. 4 et 3), le prêtre célébrant est « *personam Christi gerens* ». Même si la consécration se déroule sans faste et dans la simplicité, elle est le point central de toute la liturgie du sacrifice, le point central de l' « *actio Christi cujus personam gerit sacerdos celebrans* », ou les « *sacerdotes concelebrantes* », en cas de véritable concélébration.

Des événements récents Nous donnent l'occasion de préciser certains points à ce propos. Quand la consécration du pain et du vin est opérée validement, toute l'action du Christ lui-même est accomplie. Même si tout ce qui suit ne pouvait être accompli, rien d'essentiel cependant ne manquerait à l'offrande du Seigneur.

Quand la consécration est achevée, l' « *oblatio hostiæ super altare positæ* » peut être faite et est faite par le prêtre célébrant, par l'Eglise, par les autres prêtres, par chaque fidèle. Mais cette action n'est pas « *actio ipsius Christi per sacerdotem ipsius personam sustinentem et gerentem* ». En réalité l'action du prêtre consacrant est celle même du Christ, qui agit par son ministre. Dans le cas d'une concélébration au sens propre du mot, le Christ, au lieu d'agir par un seul ministre, agit par plusieurs. Par contre, dans la concélébration de pure cérémonie, qui pourrait être aussi le fait d'un laïc, il n'y a point de consécration simultanée, et l'on soulève alors une question importante : « Quelle intention et quelle action extérieure sont requises, pour qu'il y ait vraiment concélébration et consécration simultanée ? »

Rappelons à ce propos ce que Nous disions dans Notre Constitution Apostolique « *Episcopalis Consecrationis* » du 30 novembre 1944 [2]. Nous y déterminions que dans la consécration épiscopale les deux Evêques, qui accompagnent le Consécrateur, doivent avoir l'intention de consacrer l'Elu, et qu'ils doivent par conséquent poser les actions extérieures et prononcer les paroles, par lesquelles le pouvoir et la grâce à transmettre sont signifiés et transmis. *Il ne suffit donc pas qu'ils unissent leur volonté avec celle du consécrateur principal et déclarent qu'ils font leurs ses paroles et ses actions. Ils doivent eux-mêmes poser ces actions et prononcer les paroles essentielles.*

Il en va de même dans la concélébration au sens propre. Il ne suffit pas d'avoir et de manifester la volonté de faire siennes les paroles et les actions du célébrant. Les concélébrants doivent eux-mêmes dire sur le pain et le vin : « Ceci est mon Corps », « Ceci est mon Sang » ; sinon, leur concélébration est de pure cérémonie.

Aussi n'est-il pas permis d'affirmer que « la seule question décisive en dernière analyse est de savoir dans quelle mesure la participation personnelle, soutenue par la grâce, que l'on prend à cette offrande cultuelle, accroît la participation à la croix et à la grâce du Christ, qui nous unit à Lui et entre nous ». Cette manière inexacte de poser la question, Nous l'avons déjà repoussée dans l'Allocution du 2 novembre 1954 ; mais certains théologiens ne peuvent pas encore y acquiescer. Nous le répétons donc : la question décisive (pour la concélébration, comme pour la Messe d'un prêtre unique) n'est pas de savoir quel fruit l'âme en retire, mais quelle est la nature de l'acte qui est posé : le prêtre, comme ministre du Christ, fait-il ou non l' « *actio Christi se ipsum sacrificantis et offerentis* ». De même pour les sacrements, il ne s'agit pas de savoir, quel est le fruit produit par eux, mais si les éléments essentiels du signe sacramentel (la position du signe par le ministre lui-même, qui accomplit les gestes et prononce les paroles avec l'intention *saltem faciendi quod facit Ecclesia*) ont été validement posés. De même dans la célébration et la concélébration, il faut voir, si avec l'intention intérieure nécessaire, le célébrant accomplit l'action extérieure et surtout prononce les paroles, qui constituent l' « *actio Christi se ipsum sacrificantis et offerentis* ». Cela ne se vérifie pas, quand le prêtre ne prononce pas sur le pain et le vin les paroles du Seigneur : « Ceci est mon Corps », « Ceci est mon Sang ».

[1] *A. Ap. Sed.*, 1954, p. 668-70, reproduit dans l'*Ami*, 1955, p. 56-61 ; cf. p. 58.

[2] *A. Ap. Sed.*, 1945, p. 131-32. C'est nous qui soulignons

IMPRIMATUR

Lingonis, die 2 octobris 1956

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)